

VIOLENCIA Y EXISTENCIA

Aproximaciones fenomenológicas

Maximiliano
Basilio Cladakis
Martín Miguel
Buceta
(eds.)



Colección *Escorzos*
RAGIF EDICIONES

Violencia y existencia

VIOLENCIA Y EXISTENCIA

Aproximaciones fenomenológicas

Maximiliano Basilio Cladakis
Martín Miguel Buceta
Editores

Colección *Escorzos*



RAGIF EDICIONES

Buenos Aires
2025

Cladakis, Maximiliano Basilio

Violencia y existencia : aproximaciones fenomenológicas
/ Maximiliano Basilio Cladakis ; Martín Miguel Buce-
ta. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF
Ediciones, 2025.

188 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-631-90455-5-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Fenomenología. I. Buceta,
Martín Miguel II. Título

CDD 190

Violencia y existencia
Aproximaciones fenomenológicas

© de los textos, sus autores. 2025

© de la edición, RAGIF EDICIONES. 2025

1º edición

Impreso en Argentina

RAGIF EDICIONES

ragifediciones.com.ar

Colección *Escorzos*

Dirigida por Verónica Kretschel

Maqueta y puesta en página, J Fiorotto

Ilustración de portada, *Cain Slays Abel*, Gustave Doré, 1866

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

CONTENIDO

- 11** Introducción
- 15** Sobre los autores
- 19** La literatura como fenomenología de la violencia
 Martín Buceta
- 49** Existencialismo, humanismo y violencia
 Maximiliano Basilio Cladakis
- 75** Las fuentes de la fragilidad y sus implicaciones
 Graciela Ralón
- 93** Sartre-Aron. Dos modos de apropiación del fenómeno de la violencia social
 Alejandro Del Valle
- 121** Marxismo y materialismo gótico como elementos para una fenomenología de la violencia
 Jacqueline Calderón Hinojosa
- 141** Las severidades del amor
 Alan Patricio Savignano
- 161** Contra la violencia, lo humano: fenomenología y marxismo entre Jan Patočka y Karel Kosík
 Jorge Nicolás Lucero

“Cuando Caín mata a Abel, huye al desierto”

Albert Camus

INTRODUCCIÓN

Este libro es el resultado del trabajo del grupo de investigación enmarcado en el Programa Humanidades Investiga II cuyo proyecto “La violencia como elemento de la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas” contó con el financiamiento de la Universidad Nacional de San Martín. El compromiso de los investigadores que exponen sus trabajos en las siguientes páginas se articuló con una política universitaria de apoyo y sostenimiento a la investigación. Este no es un dato menor. Se trata de un doble compromiso. Por un lado, el ya mencionado, el de los investigadores. Por otro lado, el de la institución universitaria que, en tiempos como los actuales, en los que el desmantelamiento y desfinanciamiento de la educación pública en todos sus niveles y de los organismos de investigación académica y científica se ven vulnerados de manera insólita (además de ser estigmatizados discursivamente), hace esfuerzos titánicos para continuar llevando a cabo sus tareas.

Estas tareas, es menester aclararlo, son fundamentales. Se trata de reconocer los derechos de la ciudadanía a la educación superior y también de ofrecer los desarrollos de la investigación para el progreso de las sociedades que, sumergidas en el siglo XXI, se tornan aún más complejas y dan lugar a la emergencia de problemáticas y cuestionamientos que exigen a la comunidad académica no dar respuestas concluyentes, sino orientaciones, problematizar las diversas realidades, profundizar las discusiones y debates en una época donde todo parece ponerse en cuestión. Desmontar el sistema universitario y el sistema científico es clausurar posibilidades de comprensión y de desarrollo vitales

en nuestras sociedades y, de ninguna manera, es una acción inocente o irreflexiva. Se emplea peyorativamente el término “gasto público” para justificar este desmantelamiento. Sin embargo, no se trata de un “gasto” sino de una “inversión”. Y la inversión pública no es otra cosa que la redistribución de bienes materiales, simbólicos y culturales que permite el desarrollo de una comunidad y su prosperidad

En este contexto adverso nace el presente libro. Es una obra colectiva donde los distintos escritos que se hayan compilados pueden guardar notables diferencias. Sin embargo, estas diferencias se conjugan en un mismo plexo de sentido, en una inquietud fundamental: la violencia. La violencia como presencia que se manifiesta con distintos rostros pero que siempre está ahí. En algunos casos, de manera espectacular, en otros, de manera más enigmática, sutil. El estallido de una guerra que nos deja estupefactos frente a las imágenes y los testimonios de sus víctimas convive con desigualdades y procesos de deshumanización que naturalizamos y que comprendemos como el orden natural del mundo. Tanto en una como en otra experiencia la violencia opera de manera cotidiana en nuestras vidas. Podemos decir, incluso, que la violencia nos atraviesa, que existir en el mundo y en la historia es existir en la violencia.

Nuestra propuesta no es definir conceptualmente la violencia. Consideramos que reducir la experiencia de la violencia a un concepto claro y distinto tiene serias consecuencias. En primer lugar, implicaría limitar una de las experiencias fundamentales de nuestras existencias a un simple término que desembocaría en una suerte de banalización. En segundo lugar, al comprender que se trata de un fenómeno que transgrede las conceptualizaciones surge una opacidad inherente a ella que no puede ser apresada en una definición. En tercer lugar, pecaríamos de reduccionismo. La violencia es una y múltiple. Se muestra de distintas maneras y si bien cada una de ellas se relaciona con las otras hay algo de inaprensible. La violencia se despliega en el mundo de la vida como violencias, en plural.

Nuestro abordaje es fenomenológico. En este aspecto, la tarea a la que nos abocamos cuando decidimos iniciar nuestras

investigaciones es la descripción de los distintos modos en que la violencia se expresa en la historia personal y pública. Sin embargo, no se trata de una descripción en el sentido positivista del término. Por el contrario, la descripción se inmiscuye en lo que a primera vista pasamos por alto. Es una descripción que intenta ubicarse (empleando un término caro a Merleau-Ponty) “más acá” de la actitud natural. La descripción fenomenológica es un indagar en las tramas que subyacen a nuestra cotidianidad, en aquello que, como dice Jan Patočka, aparece como evidente. En este sentido, la fenomenología guarda un aspecto profundamente crítico. La descripción, pues, no se agota en ella misma, sino que significa un llevar a la luz, un desocultar, una transformación de la mirada frente a lo que acontece en la vida cotidiana y damos por sentado.

Precisados estos dos puntos fundamentales que refieren, por un lado, al contexto desfavorable y violento (valga aquí esta palabra fundamental de nuestro estudio) en que ven la luz estas reflexiones y, por el otro, a lo esquivo e inaprensible del término “violencia” en cuestión, es que nos disponemos entonces a señalar, sucintamente, algunas líneas fundamentales de cada trabajo para orientar al eventual lector de esta obra que puede hacer de ella una lectura de corrido o, sin perjuicio alguno, por partes.

Martín Buceta, en el capítulo titulado “La literatura como fenomenología de la violencia. Experiencia y expresión de la violencia de la guerra en *Sin novedad en el frente*”, busca llevar a la expresión de su sentido al esquivo término de “violencia” y apela para ello a la literatura. Realizando un análisis de la novela de Remarque intenta describir las distintas formas de violencia a las que es sometido el soldado que ha peleado en la Gran Guerra y que ha vivenciado la “frontera de la muerte”.

En “Existencialismo, humanismo y violencia” Maximiliano Cladakis toma como punto de partida ciertos aspectos de las obras de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir para pensar la relación entre existencialismo y humanismo para la institución de un pensamiento situado donde la teoría se articule con la praxis. En este aspecto la violencia aparece como un rasgo determinante de la historia tal como está se ha manifestado hasta ahora.

Graciela Ralón aborda en “Las fuentes de la fragilidad y sus implicaciones” el concepto de hombre capaz y su prolongación ético-política respecto de la imputabilidad. En ese capítulo se ocupará de dilucidar las amenazas que suponen los otros y las instituciones a la capacidad del hombre para decir y narrar y así se evidenciará la necesidad de pensar conjuntamente el poder, la fragilidad y la responsabilidad.

En el trabajo “Sartre-Aron. Dos modos de apropiación del fenómeno de la violencia social” Alejandro del Valle aborda la discusión entre ambos pensadores en torno a la relación entre marxismo, política, economía y violencia. La *Crítica de la razón dialéctica* es el centro del debate. Se exponen, además, las argumentaciones de Aron contra la obra de Sartre, como así también las limitaciones de la lectura de este autor.

“Marxismo y materialismo gótico como fenomenología de la violencia sistémica” de Jacqueline Calderón Hinojosa es un escrito donde se retoma la idea del marxismo gótico como un posible intento de describir los horrores que emergen del capitalismo. Las figuras de la tradición literaria del horror se articulan con la crítica marxiana a la sociedad capitalista para expresar los distintos modos de violencia que se despliegan en el mundo moderno.

En “Las severidades del amor. Sobre la violencia moralmente justificable según Sartre y Beauvoir”, Alan Savignano despliega un análisis en dos partes. En primer lugar, realiza un acercamiento general al concepto de violencia tal como lo elaboraron Sartre y Beauvoir en los años 40 y, luego, se ocupa de abordar cómo la violencia puede ser justificada y redimida en casos particulares que hacen posible que un acto de coerción tenga una licencia moral especial.

Por último, Jorge Nicolás Lucero expone en “Contra la violencia, lo humano: fenomenología y marxismo entre Jan Patočka y Karel Kosík” el diálogo y debate entre los dos filósofos checos en torno al marxismo. La articulación de la fenomenología con el pensamiento de Marx abre la posibilidad de pensar una vía alternativa al comunismo soviético como así también al capitalismo.

Los editores
Abril 2025

SOBRE LOS AUTORES

Martín Miguel Buceta

Investigador asistente del CONICET. Profesor y licenciado en filosofía por la Universidad del Salvador (USAL) y doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es autor de *Merleau-Ponty lector de Proust: Lenguaje y verdad* (SB, 2019), de *Camus, Sartre, Baricco y Proust. Filósofos escritores & Escritores filósofos* (SB, 2021), y de diversos artículos académicos en relación con su línea de investigación actual que aborda la posibilidad de elaborar una filosofía de lo sensible a partir de un acercamiento fenomenológico al lenguaje literario. Es editor responsable de *Metis. Revista interdisciplinaria de fenomenología*. Se desempeña como profesor titular de Historia de la Filosofía Contemporánea y profesor adjunto de Fenomenología y Hermenéutica en la carrera de Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Es director del proyecto de investigación “El carácter simbólico de la naturaleza en la obra de Albert Camus” (UCA) y codirector del proyecto “La violencia como elemento de la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas” (LICH/UNSAM).

Maximiliano Basilio Cladakis

Doctor en Filosofía por la UNSAM. Actualmente se desempeña como Investigador del CONICET y como Docente Adjunto en la Cátedra de Filosofía de la Cultura y en Seminarios de Fenomenología y Hermenéutica en la UNSAM. Uno de los ejes principales de sus investigaciones son las conexiones entre feno-

menología, existencialismo y marxismo, centrándose sobre todo en las obras de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre estas temáticas y participa activamente en jornadas, encuentros y congresos dando ponencias y conferencias. Es autor del libro *Sartre y Merleau-Ponty. La conciencia, el otro, la historia* (UNSAM Edita, 2022).

Graciela Ralón

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora asociada de Filosofía de la cultura en la Universidad Nacional de San Martín. Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza. Profesora invitada en calidad de conferencista por universidades nacionales y del extranjero. Autora del libro: *Sentido salvaje. Naturaleza y acontecimiento* (Lambda, 2024). Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

Alejandro Ricardo Del Valle

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y actualmente realiza una maestría de Sociología Económica. Además, es docente en la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Tecnicatura en Socialización y Desarrollo de la Primera Infancia (UNSAM). Ha desarrollado su labor académica en el campo de la filosofía política y la teoría marxista, enfocándose en los problemas alrededor de la conceptualización de la ideología. Forma parte de diferentes iniciativas de investigación universitaria y posee diversas publicaciones en revistas especializadas, abordando la dialéctica hegeliana, la economía política y el pensamiento marxista. Ha sido expositor en congresos nacionales e internacionales, incluyendo el Congreso Internacional de Ciencias Humanas y el Congreso Nacional de

Ciencia Política. Además, durante años se ha desempeñado en la producción editorial de material académico y ha dictado talleres sobre economía, educación sexual y género en el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

Jacqueline Calderón Hinojosa

Candidata a doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de interés versan sobre la filosofía de la cultura, filosofía política y el psicoanálisis. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires en Argentina (2015) y en la Universidad de Zaragoza en España (2019). En la actualidad, se dedica a la práctica clínica privada; forma parte de grupos de investigación de la Universidad de San Martín en Argentina y es miembro adscrito del Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Alan Patricio Savignano

Profesor y Doctor en Filosofía por la UBA. Es docente de la UBA, la UNLa y el instituto terciario porteño Saint Jean. Asimismo, es becario posdoctoral del CONICET. Realiza su investigación en el CEF-ANCBA, cuyo objeto es el papel de la solidaridad y la violencia en las éticas de Jean-Paul Sartre. Ha editado junto a Thaís Oliveira *Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada* (RAGIF Ediciones, 2024). Ha escrito *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad* (SB, 2022), donde están volcados los resultados de sus estudios doctorales. Asimismo, ha contribuido a la obra colectiva *Sartre and the International Impact of Existentialism* (Palgrave Macmillan, 2020) con el capítulo “A brief History of the Reception of Sartre in Argentina”. Forma parte de equipos de investigación universitarios dedicados a los temas de la fenomenología concreta y la violencia. Es miembro del grupo editor de RAGIF: colabora con la publicación de la revista *Ideas* (ISSN 2451-6910) y la editorial RAGIF Ediciones.

Jorge Nicolás Lucero

Doctor en filosofía por la Universidad de Toulouse- Jean Jaurès y la Universidad de Buenos Aires. También ha realizado estudios en Praga. En los últimos años se ha dedicado al estudio de la filosofía y la historia intelectual checa, con especial énfasis en Jan Patočka y Tomáš Masaryk. Ha traducido el libro *Interioridad y Mundo* de Jan Patočka (SB, 2020) y ha traducido en colaboración *El camino a la simplicidad* de Milena Jesenská (Vilnius, 2024). Forma parte de la Sociedad Argentina Dostoievski, una Asociación Civil dedicada a los estudios eslavos, e integra la sección de Fenomenología acontecimental en la ANCBA. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto en la Universidad Nacional de Lanús y en la Universidad Argentina de la Empresa.

LA LITERATURA COMO FENOMENOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Experiencia y expresión de la violencia de la guerra en *Sin novedad en el frente*

Martín Buceta
LICH-UNSAM / CONICET

"La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en este sentido narrar una historia puede significar el mundo con tanta profundidad como un tratado de filosofía", Merleau-Ponty.

"La primera granada que explotó, lo hizo en nuestro corazón", Remarque.

I. La violencia y la posibilidad de su expresión

La violencia, o más precisamente, su concepto, es difícil de aprehender o delimitar. Esto sucede, por un lado, por la naturaleza misma de la violencia que parece escaparse a cualquier posibilidad de hallar en ésta un invariante y, por otro lado, como otra cara de esta misma moneda, porque la violencia se nos presenta de modo multifacético, en tanto podemos hablar de ella en términos individuales, institucionales, estructurales, simbólicos, etc. Este halo de misterio que circunda la noción en cuestión parece serle inherente y –como Agustín advertía en relación con el tiem-

po– sucede que todos sabemos lo que la violencia es pero cuando nos ocupa la tarea de definirla nadie puede hacerlo. Tal vez, la principal explicación de esto se deba a que, como señala Staudigl: “No existe la violencia en sí misma. Más bien, solo hay violencia en la medida en que existen órdenes histórica y culturalmente constituidos –y por lo tanto irreductiblemente contingentes– dentro de los cuales se le asigna el «significado de violencia» a un evento social determinado”.¹ Así la violencia se nos aparece como un fenómeno social referido a un marco particular en que tal o cual acción, situación, etc. es calificada como violenta dado que encaja dentro de un orden preestablecido, definido y debatido, en el que ha sido delimitado lo que se considerará violencia y lo que no. Por estos motivos es que cualquier abordaje del fenómeno de la violencia supone una delimitación del horizonte de comprensión en el que se considerará a un acto como violento o no. Así lo expresa también Staudigl cuando explicita: “Lo que estamos acostumbrados a entender, o más bien, a percibir y reconocer como violencia, varía bajo el signo de estos órdenes; es decir, hay variaciones históricas, sociales y culturales en nuestra comprensión de la violencia”.²

Esta primera advertencia que realizamos sobre los problemas del abordaje del concepto de violencia responde también a motivos metodológicos propios del texto que estamos presentando. Si para hablar de violencia es preciso reponer de alguna manera el horizonte en que un acto puede ser calificado como violento: ¿cuál será el modo más propicio para llevar a cabo dicha tarea? ¿puede la literatura aportar algo para tal fin?

Nuestra alusión a la literatura como andamiaje de reposición de un fenómeno y el horizonte que lo comprende no es casual. La posibilidad de comprender un fenómeno en toda su amplitud –o al menos del modo más acabado que nos sea posible– ya fue seña-

1 Staudigl, Michael, “Tópicos, problemas y potencialidades de un análisis fenomenológico de la violencia” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/Boston, Brill, 2014, p. 1.

2 *Ibid.*, p. 2.

lada de una manera muy perspicaz en el “Prólogo” de *Fenomenología de la percepción* por Maurice Merleau-Ponty. En aquel célebre texto el fenomenólogo retomaba la noción de intencionalidad heredada de su maestro, Edmund Husserl, y explicitaba que él ya distinguía una intencionalidad de acto, propia de nuestros juicios y tomas de posición voluntaria, y una intencionalidad operante que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida proporcionando así el texto del que nuestros conocimientos intentan ser la traducción en un lenguaje exacto.³ Y luego de realizada esta distinción afirmaba:

Mediante esta noción ampliada de intencionalidad, la «comprensión» fenomenológica se distingue de la «intelección» clásica, limitada a las «verdaderas e inmutables naturalezas», y la fenomenología puede llegar a ser una fenomenología de la génesis. Ya se trate de una cosa percibida, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, «comprender» es recuperar la intención total, –no solo lo que son para la representación, las «propiedades» de la cosa percibida, el polvo de los «hechos históricos», las «ideas» introducidas por la doctrina–, sino la manera única de existir que se expresa en las propiedades de la piedra, del vaso o el pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos del filósofo.⁴

Esta noción reelaborada de la “comprensión” nos remite al problema de la posibilidad de referir o elucidar el concepto de violencia al que hicimos mención en el inicio del capítulo. La comprensión, tal como la piensa Merleau-Ponty, tiene por objetivo recuperar “la intención total [...] la manera única de existir”, esto supone que la expresión tiene que llevar a palabra las diversas manifestaciones del fenómeno que se quiere abordar, ya sea un hecho histórico, un objeto, una revolución, o la violencia. Pero ¿cuál sería el modo apropiado de llevar a cabo esta tarea de comprensión en que la intención total puede ser recogida?

3 Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XIII (traducción propia).

4 *Ibidem*.

La respuesta a este interrogante es introducida por Merleau-Ponty en el mismo texto casi a continuación del pasaje citado. El autor señala que: “La verdadera filosofía consiste en aprender a ver el mundo de nuevo, y en este sentido narrar una historia puede significar el mundo con tanta profundidad como un tratado de filosofía”.⁵ Y, además, agrega, para hacer más específico este rol particular de la filosofía, aquello que compete a la filosofía fenomenológica al advertir que: “La fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne, comparten el mismo género de atención y asombro, la misma exigencia de conciencia y la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente”.⁶ Esta forma de emparentar la filosofía fenomenológica con el arte, en particular con la literatura, nos habilita a pensar que ambas comparten un objetivo común: aquel de llevar a la expresión el sentido de la experiencia pura y aún muda.⁷

En la introducción de Staudigl a *Phenomenologies of Violence* se señala una posible objeción que se podría dirigir al abordaje fenomenológico de la violencia:

El análisis fenomenológico debe considerar la violencia *tal como se sufre, tal como se realiza, o tal como se experimenta (por ejemplo, al ser testigo) desde la perspectiva de un tercero*, ya que, en principio, sólo puede abordarse desde la perspectiva de la experiencia subjetiva.⁸

5 *Ibid.*, p. XVI.

6 *Ibidem*.

7 Sobre el problema fundamental de la filosofía que concierne a “la experiencia pura y, por así decirlo, aún muda, que debe ser llevada a la expresión pura de su propio sentido” (Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* (Vol. I Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 p. 77) que Merleau-Ponty hereda de su maestro, puede verse nuestro trabajo: Buceta, Martín, “Hacia una fenomenología literaria: Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”, *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Vol. 6, no 2, 2025, (en prensa) en el que realizamos el recorrido de esta afirmación y su importancia en la obra merleau-pontyana y también intentamos demostrar cómo la literatura y, en particular la fenomenología literaria, se perfilan como el modo más propicio de realizar la mentada tarea.

8 Staudigl, Michael, *op. cit.*, p. 12

Esta limitación que impone la subjetividad, o más que limitación, condición propia de los sujetos, es crucial a la hora de pensar un fenómeno que no sólo puede interpretarse de manera diferente según la posición en la que nos encontremos (agente, paciente o testigo) sino, además, dado que depende, como más arriba señalamos, del contexto en que sea comprendido, puede variar su calificación, presenta entonces un problema más en el establecimiento o expresión de la violencia como tal. No obstante, Staudigl señala que la fenomenología es quien propicia una respuesta a esta dificultad. Él esboza un modo de comprender el abordaje fenomenológico de una manera novedosa abogando por un concepto relacional del sentido instituido en conjunto y desde la perspectiva de una fenomenología no fundacional. Staudigl expone sucintamente su propuesta de una “fenomenología relacional” que supone un concepto relacional del sentido en el que la violencia es comprendida como un interfenómeno, él explica:

nuestra experiencia está, sin duda, constituida a través de intenciones y, por lo tanto, relacionada con «unidades de sentido», pero no puede reducirse a una «conciencia otorgadora de sentido». Sin profundizar más en este punto aquí, es importante entender la constitución de sentido, mundo y de sí más bien como el *interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido, procesos intercorporales de formación de sentido e «instituciones simbólicas» de unidades de sentido ideales, es decir, colectivamente compartibles*. La comprensión que surge aquí sobre la *génesis relacional del sentido* es de una importancia fenomenológica fundamental.⁹

Esta consideración de la génesis del sentido en términos relacionales, que invita a pensar la constitución de sentido, o mejor aún,

9 *Ibid.* p. 15. Para ampliar la mentada fenomenología relacional y la génesis de esta propuesta puede verse Staudigl, Michael, “Towards a Relational Phenomenology of Violence” en *Humanistic Studies* no. 36, 2013, pp. 43–66. Allí el autor se ocupa de recuperar brevemente las ampliaciones y reelaboraciones de la noción de sentido en la obra de Husserl y realiza “un primer esbozo de una fenomenología relacional de la violencia” (*Ibid.*, p. 46. Traducción propia).

su institución,¹⁰ como un interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido atravesado por instituciones simbólicas de unidades de sentido ideales que se comparten colectivamente, es aquella que puede emparentarse con la expresión literaria.

La literatura se nos aparece como un modo propicio de llevar a la expresión de su sentido a un fenómeno violento. Su modo particular de abordar el fenómeno permite una expresión del sentido de lo vivido que en muchas ocasiones puede ser más acabada, más clara, que una exposición conceptual o una mera descripción, en tanto ella logra recoger el sentido en un universo simbólico que ha creado para tal fin.¹¹ Para manifestar esta capacidad propia

10 Pensar la génesis de sentido y su establecimiento a partir de la dinámica propia de la institución (*Stiftung*) tal como lo hace Maurice Merleau-Ponty permite subsanar ciertos matices propios de la constitución del sentido característicos del acto donador de sentido (*Sinngebung*) de la conciencia constituyente. Abordar la dinámica del sentido desde el concepto de institución abre la posibilidad de una elaboración conjunta, un establecimiento del sentido en el campo de juntura del mundo con la conciencia en que entran en juego las instituciones culturales y la historia sedimentada. Para ampliar esta caracterización puede verse: Buceta, Martín, *Merleau-Ponty lector de Proust. Lenguaje y verdad*, Buenos Aires, SB, 2019, en particular, los apartados titulados “La conciencia perceptiva como expresión” (*ibid.*, pp. 70-75) y “La institución” (*ibid.*, pp. 103-107), en que se sostiene que: “Merleau-Ponty apunta a una renovación de la noción de sujeto que implica un replanteamiento de sus relaciones con el mundo, el otro, el obrar, y el tiempo. Concebirá al sujeto como campo de presencia que está expuesto a, pero, simultáneamente, pone en marcha una actividad, un acontecimiento; inicia un presente, que es productivo después de él. Este sujeto renovado debe ser comprendido como campo de campos, aquel que se encuentra en y a quien pueden advenir órdenes de acontecimientos a partir de los cuales es capaz de abrir un futuro. Este sujeto, concebido a la luz de la noción de institución, será un sujeto instituido-instituyente; existe en un mundo que lo precede; nace en una tradición; pero es quien puede reactivar el sentido apresado y reconfigurarlo por medio de una desviación (*écart*) hacia una nueva institución” (*ibid.*, p. 105).

11 Sobre la capacidad de la literatura para mostrar el sentido de un fenómeno es interesante señalar el texto de Patočka “¿Qué es la existencia?” en el que el filósofo advierte la importancia de otros modos de pensar cuando anota que “desde el inicio de la humanidad, cuando los hombres no poseían ni una filosofía ni una ciencia en sentido sistemático, existió, sin embargo, el pensamiento; los hombres pensaban con los mitos, las narraciones, las creaciones poéticas” (Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Ed. Encuentro, 2004, p. 57). En este sentido Patočka afirma que distinto de aquel modo

de la literatura Merleau-Ponty acuña el concepto de *gran prosa*,¹² él explica que:

Toda gran prosa es también una recreación del instrumento significativo, en adelante manejado según una sintaxis nueva. Lo prosaico se limita a tocar por signos convenidos significaciones ya instaladas en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que no había jamás sido objetivado hasta aquí y de hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua.¹³

El universo literario que entreteje la *gran prosa* se vale de la palabra (*parole*), tanto en su doble interpretación de signo como de acto de habla, que entraña un sentido que se instituye en medio de la comunidad de hablantes y queda sedimentado, posibilitando nuevas reactivaciones y habilitando desviaciones del sentido instituido que permitirán la institución de nuevos sentidos. Esta dinámica del lenguaje es la que desarrolla la comunidad hablante en el interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido en que va instituyendo y reinstituyendo unidades simbólicas colectivamente compartidas que emplazan el sentido instituido y vivido por quienes forman parte de dicha comunidad.

Gracias a la capacidad que ostenta la literatura de instituir nuevos significados en el lenguaje que entrañan el sentido de la situación en medio de la que han nacido, logra soportar en sus tejidos el “interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido”, los “procesos intercorporales de formación de sentido” y articula

propio de la ciencia para expresar las verdades claras y potentes, que sólo son verdades del orden de la identidad, es menester reivindicar la literatura como una disciplina que “en efecto: nada *demuestra*. Pero la cuestión es sino *muestra* algo” (*Ibid.*, p. 61) y que nos permite emplazar en sus dispositivos la vida que discurre en distintos planos.

12 Para profundizar en este concepto de la filosofía merleau-pontyana que permite pensar el dinamismo del lenguaje literario en la novela y su capacidad de expresión del sentido del mundo vivido puede verse nuestro artículo: Buceta, Martín, “La *gran prosa*: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad”, *Universitas Philosophica*, vol. 37, no 75, pp. 73-99.

13 Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000, p. 45.

como nudos de su tejido las “unidades de sentido ideales, instituciones simbólicas que son colectivamente compartibles”. Así la literatura se torna un dispositivo en que es posible llevar a la expresión el sentido –entendido en los términos de Staudigl que más arriba señalamos– de un fenómeno.

En resumen, la literatura logra reponer esa unidad de sentido que aparece en el interjuego de actos subjetivo, los procesos intercorporales y las instituciones simbólicas, dado que ella tiene la capacidad de recoger el universo de sentido en sus redes de lenguaje mediante la elaboración de una gran prosa que nos permite comprender –tal como señalaba Merleau-Ponty– la “intención total”, “la manera única de existir” de tal o cual persona, hecho o situación. En este caso, la expresión literaria permitirá emplazar la expresión de la violencia propiciada por la guerra y para ello la novela *Sin novedad en el frente* se perfila como un texto adecuado para mostrar cómo es posible llevar a la palabra la vivencia de la violencia propia del frente y de la guerra en general. Así también lo cree Joan Llinares cuando afirma que la novela “contiene una fina fenomenología de la vivencia de un joven sensible en el frente”.¹⁴ Esa expresión de la violencia, de su sentido, supone la reposición del interjuego de actos subjetivos, de los procesos intercorporales y las instituciones simbólicas que nos permitirán delimitar el marco en que determinados fenómenos se caracterizarán como violentos.

II. *Sin novedad en el frente*: una expresión literaria de la violencia de la guerra

En 1929, luego de numerosos rechazos editoriales, es publicada la novela *Sin novedad en el frente* del autor Erich Maria Remarque, seudónimo de Erich Paul Remark, maestro, periodista y escritor

14 Llinares, Joan, “La experiencia del combatiente en *Sin novedad en el frente* (1929) de Erich Maria Remarque”, *Thémata. Revista de Filosofía*, no 48, julio-diciembre, 2013, p. 98.

que participó en la Gran Guerra. La novela está escrita en primera persona, característica que invita al lector a identificarse con mayor facilidad en relación con las vivencias allí descritas. El narrador es un joven, Paul Bäumer, que ha decidido alistarse en el ejército junto con sus compañeros movido por el contundente discurso nacionalista de uno de sus profesores. El relato de Paul está basado en experiencias del propio autor.¹⁵ Lo que la novela destila es un profundo antibelicismo que le mereció la prohibición en 1933 y que, cómo bien explica Daniel López Fernández en un excepcional artículo, dicha censura se debió a que “en la novela de Remarque se reflejan con prosaica crudeza las vicisitudes de la guerra y los paradigmas modernos de violencia que se habían experimentado en el frente”.¹⁶

La narración de Remarque explora la “experiencia del frente”, aquella misma que indaga también Jan Patočka en su sexto ensayo herético pero, a diferencia del autor checo que ahondará en dicha vivencia para reflexionar sobre la *libertad absoluta* y la supe-
ración de la experiencia del frente por medio de la *solidaridad de los conmovidos*,¹⁷ el autor de *Sin novedad en el frente* parece detenerse

15 Aunque sea una obviedad es preciso señalar que no es casual que el personaje principal y narrador de la novela lleve el nombre de Paul, uno de los nombres de pila del autor de la novela, Erich Paul Remark, quien había decidido por diversos motivos publicarla bajo el seudónimo Erich Maria Remarque. Esta homonimia viene a reforzar la idea de que la ficción elaborada por Remarque es un intento por expresar literariamente la experiencia del frente, su sentido (o sin sentido), y la violencia que la guerra instituye; temas en lo que a continuación indagaremos.

16 López Fernández, Daniel, “La experiencia bélica en *Sin novedad en el frente*: deshumanización y (re)humanización de la muerte”, *Revista de filología alemana*, no 31, 2023, p. 54

17 En sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Patočka dedica el sexto ensayo, al que titula “Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra”, a indagar la “experiencia del frente” a partir de las reflexiones de Treilhard y Jünger (Patočka, Jan, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Madrid, -Encuentro, 2016, pp. 118-133). Patočka señala que hasta ahora “la guerra es contemplada desde el punto de vista de la paz, del día y de la vida” (*ibid.*, p. 118) y se deja de lado que la “misma pudiera ser explicativa –que ella, desde sí misma, tuviera el poder de conferir sentido– constituye en esencia un pensamiento ajeno a todas las filosofías de la historia que conocemos, y por tanto igualmen-

en el primer nivel de esa experiencia señalada por Patočka que es “la vivencia del sinsentido y lo insoportable del horror”.¹⁸

Para cumplimentar nuestro objetivo, aquel que intenta señalar que la literatura puede ser asimilada a una fenomenología en tanto logra llevar a la expresión la experiencia, en particular la del frente, es preciso comenzar nuestro análisis por un pasaje central de la novela que explica uno de los posibles sentidos del título que le otorga Remarque.

Luego de un período extenso en el frente al protagonista le es otorgado un permiso para visitar a su familia. Al regresar a su casa, Paul se encuentra con su madre, su hermana y su padre. Sus padres están inquietos por la experiencia de su hijo en el frente, ya sea movidos por la preocupación, ya sea por la curiosidad. Las vivencias (a las que luego dedicaremos nuestro análisis) tienen para Paul un carácter inefable. La primera en preguntar es su madre y el diálogo que se produce es el siguiente:

—¿Lo pasáis muy mal en el frente, Paul?

Mamá, ¿qué debo responderte? Tú no lo comprenderás, nunca podrás entenderlo y es mucho mejor así.

Muevo la cabeza negativamente y digo:

—No, mamá, no demasiado. Somos muchos, ¿sabes? Así no es tan malo.¹⁹

te ajeno a las explicaciones de la guerra mundial que nos son conocidas” (*ibid.*, p. 119). Esto lo mueve a profundizar en el análisis de la experiencia del frente para mostrar que luego de una primera fase en que la guerra se muestra como algo sin sentido y horroroso, puede también advertirse que dicha experiencia abre a una libertad absoluta, a una resignificación del enemigo como aquel que atravesó una conmoción similar y propicia una solidaridad de los conmovidos. Es de nuestro interés el señalamiento de “la experiencia del frente” que recoge el autor y la primera fase que Patočka caracteriza, pero no es objeto de nuestro trabajo el análisis del ensayo en su totalidad. No obstante, puede referirse la sugerente lectura y análisis que realiza Nicolas de Warren en “Homecoming. Jan Patočka’s Reflections on the First World War” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, op. cit., pp. 207-243.

18 Patočka, Jan, op. cit., p. 124.

19 Remarque, Erich Maria, *Sin novedad en el frente*, Trad. de: *Im Western Nichts Neues*, Judith Vilar, Buenos Aires, Edhasa, 2023, p. 144.

Ante la imposibilidad de explicar, de expresar en lenguaje cotidiano la vivencia del frente, la crueldad, la violencia, la falta de sentido, Paul decide mentir a su madre para tranquilizarla, dado que está enferma y no quiere hacerla sufrir más, pero también porque piensa que ella jamás podrá comprender lo que allí se vive.

Con su padre ocurre algo similar, pero aquí están en juego otras cosas, detrás de la pregunta del padre se advierte una curiosidad tal vez morbosa, pero, más aún, una cuestión de hombría y orgullo que tiene que ver con el desempeño de su hijo en el frente en defensa de su nación. Esto quedará aún más en evidencia en el pasaje en que Paul va al bar y dialoga con los amigos de su padre. Cuando Paul se refiere entonces a la posibilidad de expresarle a su padre la experiencia del frente piensa:

Pero mi padre ya es otra cosa. Él quisiera que le contara algo del frente; sus deseos me parecen conmovedores y estúpidos a un tiempo. Ya no mantengo con él una auténtica relación. Lo que más le hubiera gustado es que me pasase el santo día contándole cosas. *Me doy cuenta de que no sabe que esas cosas no pueden contarse*, aunque por otra parte me gustaría hacerle ese favor; sin embargo, *sería peligroso para mí traducir esas cosas en palabras; temo que todo se agigante y que luego, no pueda dominarlo*. ¿Dónde estaríamos nosotros si tuviéramos consciencia de lo que sucede en el frente?²⁰

Sin novedad en el frente responde a un doble sentido, por un lado, la ausencia de novedades tiene que ver con la monotonía del frente, la cotidianeidad de la muerte, sentido que se advierte a lo largo de la narración; en el frente se experimentan diversos horrores, violencias, dolores, no obstante, pareciera ser una experiencia continua de muerte y de sin sentido, por lo tanto, no hay novedad. Por otro lado, el título es una respuesta a la inquietud presentada por aquellos que no están en el frente, aquellos que indagan sin siquiera poder advertir que “la guerra es muy distinta a como uno se la imagina”²¹ – como el profesor de lengua con quien se encuen-

20 *Ibid.*, p. 148, el resaltado no pertenece al texto original.

21 *Ibid.*, p. 149.

tra Paul en su visita— y solo quieren escuchar lo que de antemano piensan.²² Ante la pregunta por el frente el protagonista reflexiona y descubre que “esas cosas no pueden contarse” porque podría tornarse peligroso “traducir esas cosas en palabras”. Por ello, *Sin novedad en el frente* es el título que explica de alguna manera la renuncia del personaje principal a la posibilidad de expresar a los otros lo que en el frente sucede, ya sea porque le parece inefable, porque no podrán comprenderlo, o porque traducir en palabras esas experiencias puede suponer el peligro de tomar conciencia de ellas al punto que se agigante el trauma de tal manera que se haga incontrolable.

La pregunta se hace obvia: ¿cómo es posible expresar la experiencia del frente? La respuesta es la narración que nos presenta el libro. Paul Remark sólo puede expresar la vivencia del frente, la violencia de la guerra, mediante el relato en primera persona de su experiencia del frente. La ficción literaria se posiciona aquí de tres maneras fundamentales. En primer lugar, como un dispositivo que permite llevar a la expresión propia de su sentido a esa experiencia que permanecía muda y que ante la pregunta de los otros no podía ser proferida en el lenguaje común. En segundo lugar, como acción terapéutica que mediante la *catarsis* permite elaborar la experiencia traumática de la guerra.²³ Y, por último,

22 Es curioso cómo funciona el mecanismo de la negación en aquellos que no experimentaron el frente. Esto se evidencia en su necesidad de mostrar interés por cortesía, pero, inmediatamente, obturar todo tipo de discurso que ponga en riesgo la comodidad de su opinión sobre ello, su imaginación sobre el frente. Este “diálogo” con su profesor deja en evidencia la actitud de muchos que durante su visita se acercan a Paul para preguntar por la experiencia del frente: “—¿Qué, cómo va por el frente? Terrible, ¿no?, terrible. Sí, horroroso, pero tenemos que resistir. Y, por lo menos, en el frente tienen comida abundante, según me han contado. Tiene buen aspecto Paul. Está robusto. Aquí, naturalmente, las cosas no van tan bien. Pero es lógico, muy comprensible, ¡lo mejor debe ser siempre para nuestros soldados!” (*Ibid.*, p. 148).

23 Esta intención terapéutica de la novela puede advertirse a lo largo del relato en diversos momentos, por ejemplo, cuando se reivindica la solidaridad y el compañerismo en medio de la desgracia. La recuperación de momentos felices durante el período de la guerra que permiten otorgar sentido a algunas experiencias y aquella necesidad personal de expresar ese momento traumático

como un manifiesto político antibelicista que hace del texto literario una expresión cultural política que propiciará imaginaciones, opiniones y acciones en torno a la cuestión de la guerra en una sociedad determinada.²⁴

Nuestro interés reside en la primera de las funciones mencionadas, el carácter expresivo de la literatura y su capacidad de instituirse como dispositivo cultural que pueda hacer accesible a todos los hablantes de una lengua un sentido que aún permanecía mudo. Resta para otras oportunidades la indagación de las otras dos funciones. Con el objetivo de explorar esa primera función nos disponemos a recoger algunos pasajes en que se exprese la violencia de la guerra. Es preciso aclarar que no podemos elaborar de antemano una definición específica de violencia en tanto que, justamente, como hemos explicado más arriba, existen determinados fenómenos que para ser expresados exigen una reposición

queda evidenciada desde el comienzo, y en un lugar central, en tanto que el autor decide poner como epígrafe el siguiente texto: *"Este libro no representa ni una denuncia ni una confesión. Pretende únicamente mostrar una generación que fue destruida por la guerra, aunque escapara a las granadas"* (Ibíd., p. 5). Este epígrafe deja en evidencia que la ficción literaria, en este caso una novela, funciona como dispositivo de expresión de un fenómeno, aquel de una generación destruida por la guerra, pero, al mismo tiempo, responde a una necesidad de elaborar y emprender un camino de curación que la expresión de la experiencia traumática puede facilitar. Además, también esta narración puede ser considerada terapéutica en tanto podría funcionar para Paul Remark como un ejercicio mediante el cual otorgar sentido a sus experiencias como soldado y a su existencia en general. Esta mediación de la ficción literaria en el proceso de elaboración de la identidad y su capacidad para posibilitar una síntesis de lo heterogéneo, una concordancia de lo discordante, fue señalada por Paul Ricoeur en distintos trabajos. Véase, por ejemplo: Ricoeur, Paul, "La vida: un relato en busca de narrador", *Ágora. Papeles de filosofía*, 25/2, 2006, pp. 9-22, también Ricoeur, Paul, "La identidad narrativa" en María Stopen Galán (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009, pp. 339-355 y, por último, pero no menos importante, los estudios V y VI de Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020, pp. 106-172.

24 Ya señalamos la censura que sufrió el texto años después de su publicación, ese hecho prueba suficientemente el poder que la literatura tiene para construir imaginarios que propicien determinados pensamientos y acciones y, justamente, explicita el carácter político de todo texto literario.

del horizonte en que han de ser definidos como tales y solo una fenomenología relacional del sentido nos permitirá manifestarlos. Es decir, es preciso reponer el interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido, los procesos intercorporales de formación de sentido y las “instituciones simbólicas” de unidades de sentido ideales, que posibiliten la comprensión de la intención total de un suceso y así podamos identificar tal palabra, acción, etc. como violencia.²⁵ Creemos que esta reposición puede ser realizada por la novela de Remarque de la que analizaremos diversos pasajes en que pueden evidenciarse fenómenos que hemos de calificar como violentos en el horizonte emplazado por el interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido, procesos intercorporales de formación de sentido e “instituciones simbólicas” de unidades de sentido ideales colectivamente compartibles que supone la guerra como tal.

II.1 Expresión de las diversas manifestaciones de la violencia en *Sin novedad en el frente*

La violencia que la guerra como acontecimiento instituye y a la que da lugar dentro de ella como orden contingentemente establecido se manifiesta de múltiples maneras, en diversos sucesos, acciones y palabras. En la novela de Remarque es posible advertir numerosos pasajes en los que puede describirse una experiencia, pensamiento, acción, etc. como violencia, no obstante, por cues-

²⁵ Sabemos que es posible aventurar una definición sobre el concepto, por ejemplo, podríamos decir que la violencia supone una intencionalidad que amenaza, impone y somete a algo o a alguien a determinadas cualificaciones, acciones, experiencias, etc. no elegidas. No obstante, esta definición es abstracta y en ella no encajarían todas las situaciones que podríamos también calificar como violentas expresadas en el relato de Remarque. Por ello, apresurar una definición puede dejar fuera fenómenos violentos que son como tal considerados en el marco ya mencionado y a los cuales no les pertenece un substrato o invariante inmutable. Esto evidencia la necesidad de “pasar por el texto” para poder expresar la violencia de la guerra que se manifestará en la narración de la experiencia del frente. Entendido este último en sentido amplio, tanto como el combate propiamente hablando, la vida en la espera de la acción bélica, las visitas al mundo tras del frente, las estancias en el hospital, etc.

tiones de extensión dedicaremos nuestro análisis a tres manifestaciones específicas.

La primera violencia que queremos resaltar es aquella relacionada con la obligación a la que es sometido el soldado a participar en la contienda. Esta violencia toma la forma de la coacción explícita e implícita que ejerce toda una sociedad sobre determinados individuos que son aptos para enrolarse en el ejército. En *Sin novedad en el frente* esta coacción está propiciada, principalmente, por el mundo de los adultos.

En las primeras páginas de la novela Paul relata cómo es que “decidieron” alistarse en el ejército y señala la significativa influencia de su maestro Kantorek quien como muchos de sus colegas llevaba “el sentimentalismo en el bolsillo del chaleco, listo para utilizar durante horas”²⁶ y descargaba sobre los alumnos en edad de combatir discursos para incitarlos a formar parte de la guerra tomando la decisión de alistarse en el ejército. No obstante, Paul señala que algunos dudaban y no querían hacerlo –tal era el caso de Josef Behm– y escribe que “quizás algunos otros pensaban como él, pero nadie podía confesarlo, porque en aquel tiempo incluso los propios padres te echaban fácilmente en la cara la palabra «cobarde»”²⁷ ¿Qué opción podía tener alguien como Josef Behm a la hora de decidir si quería o no participar en la guerra si incluso sus propios padres podían considerarlo un cobarde y sus formadores lo alentaban con sentimentalismos a formar parte de la contienda? Es difícil calificar la adhesión de Behm (y de muchos otros) al ejército considerando que los referentes más decisivos en la vida de un joven coaccionan para llevarlo a tomar una decisión. Lo que agrava esta situación es que la elección supone una responsabilidad enorme y consecuencias irreversibles. No es casual que el narrador señale que Behm fue uno de los primeros en morir y se ocupe de resaltar lo absurdo de su muerte.²⁸

26 Remarque, Erich Maria, *op. cit.*, p. 16.

27 *Ibidem*.

28 Lo absurdo de la muerte inmediata de Behm es un modo de dejar en evidencia la violencia de haber obligado a este individuo –y a muchos otros que en él

La violencia del mundo adulto que coacciona a los individuos a tomar parte en la acción bélica en que muchos pierden la vida es vivenciada como una forma de traición de aquellos que deberían haberlos formado para una vida plena y en cambio los mandaron al matadero:

Deberían haber sido para nosotros, jóvenes de dieciocho años, mediadores y guías que nos condujeran a la vida adulta, al mundo del trabajo, del deber, de la cultura y del progreso, hacia el porvenir. A veces nos burlábamos y les jugábamos alguna trastada, pero en el fondo *teníamos fe en ellos*. La misma noción de autoridad que representaban les otorgaba a nuestros ojos mucha más perspicacia y sentido común. Pero el primero de nosotros que murió echó por los suelos esa convicción. Tuvimos que reconocer que nuestra generación era mucho más leal que la suya; no tenían más ventajas respecto a nosotros que las palabras vanas y la habilidad. El primer bombardeo nos reveló nuestro error, y con él se derrumbó la visión del mundo que nos habían enseñado.

Mientras ellos seguían escribiendo y discurseando, nosotros veíamos ambulancias y moribundos; mientras ellos proclamaban como sublime el servicio al Estado, nosotros sabíamos ya que el miedo a la muerte es mucho más intenso. [...] De pronto nos sentimos solos, terriblemente solos; y solos debíamos enfrentarnos a ellos.²⁹

La violencia de la coacción que lleva a la matanza de quienes han elegido la guerra sin comprender mucho lo que hacían es vivenciada como una forma de traición y, posteriormente, como desamparo. Aquellos adultos que debían construir un mundo para el desarrollo de una vida plena, con futuro, de progreso, son los que

quedan representados – a alistarse en el ejército. Paul cuenta en su relato que: “Curiosamente, Behm fue uno de los primeros en caer. Recibió un balazo en los ojos durante un combate y lo dejamos atrás, dándole por muerto. No pudimos recogerle porque tuvimos que retroceder precipitadamente. De pronto, por la tarde, lo oímos gritar y vimos cómo se arrastraba por el campo. Sólo había perdido el conocimiento. Como no podía ver y el dolor le enloquecía, no se cubría, de modo que le mataron a tiros desde el otro lado antes de que ninguno de nosotros hubiera podido salir a recogerlo” (*Ibidem*).

29 *Ibid.*, pp. 17-18. Las cursivas son nuestras.

los han seducido para que se involucren en una acción bélica que sólo les muestra la muerte, el horror y deja en evidencia la falsedad de sus discursos, sumergiéndolos en una profunda soledad.

La segunda forma de violencia en que queremos detener nuestra atención es aquella violencia que se manifiesta como deshumanización y alienación de los individuos en el horizonte de la guerra como acontecimiento que los transformará en autómatas. Este doble proceso puede ser ilustrado con algunos pasajes que muestran el tránsito desde diversos hechos en que se evidencian actitudes deshumanizantes hacia la asimilación de estos procesos y una consiguiente automatización de prácticas inhumanas que los soldados hacen habituales para sobrevivir.

Respecto del proceso progresivo de deshumanización que atraviesan los soldados pueden retomarse diversos pasajes pero hemos decidido ilustrarlo con uno de ellos que nos parece crucial. Luego de la primera incursión en el frente uno de los compañeros de Paul, Franz Kemmerich, cae herido y debe ser hospitalizado. Cuando sus compañeros lo visitan, Kemmerich les cuenta que alguien, probablemente algún enfermero, le ha robado el reloj durante el período en que estuvo inconsciente, pero aún no sabe algo que sus compañeros sí advierten: le han amputado la pierna. El herido tiene aspecto de moribundo y el narrador piensa que “está claro que Kemmerich no saldrá nunca de esta sala”.³⁰ La muerte inminente de Kemmerich es innegable pero lo que preocupa a Müller, otro de los compañeros, no es la salud de su compañero, su integridad, sino otra cosa:

— ¿Te llevarás estas botas, Franz?

Los tres pensamos lo mismo: aunque se curara sólo podría utilizar una, de modo que no tendrían ningún valor para él. Tal como están las cosas, es una pena dejarlas aquí, porque los enfermeros se quedarán con ellas cuando él muera.

Müller repite:

— ¿No prefieres dejarlas aquí?

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

Kemmerich no quiere. Son lo mejor que tiene. [...]

Le prometo volver al día siguiente. Müller también se lo promete; piensa en las botas, quiere vigilarlas. [...]

Müller empieza de nuevo con las botas.

— Me irían de primera. Con estos zapatonos no hago más que ampollarme los pies. ¿Crees que aguantará hasta mañana después del servicio? Si se muere por la noche ya podemos despedirnos de las botas.³¹

¿En qué situación vital podría uno frente al lecho de muerte de su compañero pensar en su par de botas y no en la salud de su amigo? En el contexto del frente de batalla, en ese horizonte de sentido donde la vida se reduce a la supervivencia, donde el frío cala hondo, Müller, ante el lecho de muerte de su compañero, solo puede pensar en el destino de ese par de botas. ¿Qué es Kemmerich? Simplemente alguien o algo que posee un par de botas. ¿Por qué actúa de esta manera Müller? Paul, inmerso en el mismo contexto, lo explica con claridad:

La guerra nos ha barrido. Para los demás, mayores que nosotros, es una interrupción, pueden pensar más allá de la guerra. Pero de nosotros se ha apoderado, y no sabemos cómo terminará. Lo único que sabemos, de momento, es que *nos ha embrutecido* de un modo extraño y triste, aunque ya ni siquiera nos entristezcamos a menudo.³²

La guerra como acontecimiento propicia un embrutecimiento, una deshumanización de los sujetos, tanto de Kemmerich, reducido a un mero poseedor de botas deseables, como de Müller, en quien se hace visible una actitud que en otro horizonte de sentido podría ser considerada mezquina pero aquí es lógica.

¿Por qué Müller no debe ir tras ellas si tiene más derecho que cualquier enfermero? Cuando Kemmerich muera, será demasiado tarde. Por eso Müller ya se ha puesto en guardia.

³¹ *Ibid.*, pp. 20-22.

³² *Ibid.*, p. 24. Las cursivas son nuestras.

*Hemos perdido el sentido de las demás relaciones porque son artificiales. Únicamente los hechos cuentan para nosotros. Y las buenas botas no abundan.*³³

Las relaciones humanas son artificiales, los hechos, en este caso las cosas, son los que cuentan. Cuando Kemmerich comienza a agonizar no le espera un trato más humano por parte de los médicos que de sus amigos. Paul corre a anunciar: “Franz Kemmerich se está muriendo. El médico se suelta y pregunta a un enfermero: –¿De quién habla? –Cama 26. Muslo amputado– ¿Y yo qué quiere que haga? –me grita–. Hoy he amputado cinco piernas”.³⁴

Números, miembros y objetos, a eso queda reducida la persona de Franz Kemmerich. Un tratamiento tal supone una deshumanización que puede ser caracterizada como violencia contra ese joven que seducido por un discurso fue coaccionado a entregar su vida en el campo. La agonía tampoco habría de darle su carácter de humano sufriente, mucho menos la muerte: “llegamos junto a la cama de Kemmerich. Ha muerto. Aún tiene el rostro lleno de lágrimas. Tiene los ojos semiabiertos, amarillos como viejos botones de concha. El enfermero me da un codazo: –¿Te llevas sus cosas?”³⁵. Sobre ellos, soldados, médicos, enfermeros, etc. se ha ejercido una violencia que deshumaniza.

Deshumanizados los soldados han de convertirse entonces en autómatas. El horror de la línea del frente es indescriptible: silbidos de balas constantes, esquirlas de obuses, luces de bengalas que iluminan el cielo y anuncian la llegada de la artillería, explosiones aquí y allá, gases tóxicos y lanzallamas. En medio de eso el miedo a la muerte, compañeros que sufren “cólicos del frente” y se avergüenzan frente a otros, gritos desesperados, heces, vómitos y heridos por doquier.³⁶ “El frente es una jaula en la

33 *Ibidem*, las cursivas son nuestras.

34 *Ibid.*, pp. 33-34.

35 *Ibid.*, p. 34.

36 El horror del frente se hace explícito en la narración, en palabras de Paul: “Vemos vivir a hombres sin cabeza; vemos correr a soldados a quienes han arrancado los pies; siguen corriendo a trompicones sobre los muñones astillados

que uno debe esperar, nervioso, lo que sucederá. Nos hallamos bajo la trayectoria de las granadas y vivimos en la tensión de la incertidumbre".³⁷

La vivencia de la trinchera es descripta por Paul: "estamos sentados como en el interior de nuestra tumba y únicamente aguardamos a recibir sepultura".³⁸ Mientras tanto:

La tensión nos embota los sentidos. Es una tensión mortal que ara-ña la columna vertebral de arriba abajo como un cuchillo mellado. Las piernas ya no nos sostienen, las manos tiemblan, el cuerpo es una delgada piel sobre un delirio apenas reprimido, sobre un aullido sin fin a punto de surgir ya sin obstáculos.³⁹

En esa situación pueden ocurrir dos cosas, o un "ataque de terror de la trinchera" en el que uno "tiene la sensación de ahogarse y sólo obedece a un impulso: salir al exterior"⁴⁰ (lo cual supone un terrible riesgo porque es estar al descubierto) o la conversión del soldado en un autómatas que mata y evita la muerte.

Si en estos instantes no fuéramos autómatas, quedaríamos tendidos, exhaustos, incapaces del menor acto de voluntad. Pero nos sentimos arrastrados de nuevo hacia delante, sin voluntad, y, no obstante, terriblemente enfurecidos; deseamos matar, porque los de enfrente son ahora nuestros mortales enemigos; sus fusiles y sus granadas se dirigen contra nosotros. Si no los aniquilamos, ellos nos aniquilarán a nosotros.

hasta el cráter más cercano; un soldado de primera se arrastra sobre las manos durante casi un kilómetro porque tiene las rodillas destrozadas; otro se dirige a la ambulancia y con las manos se sujeta los intestinos; vemos hombres sin boca, sin mandíbula inferior, sin rostro; encontramos a uno que se aprieta la arteria de un brazo con los dientes para no desangrarse" (*Ibid.*, p. 121).

37 *Ibid.*, p. 91.

38 *Ibid.*, p. 99.

39 *Ibid.*, pp. 100-101.

40 *Ibidem.*

La tierra parda, esa tierra parda destrozada y revuelta que luce grisienta bajo los rayos del sol, sirve de fondo a un incansable juego de autómatas; nuestro jadeo se asemeja al chirrido de un muelle; tenemos los labios secos y la cabeza más pesada que tras una noche de borrachera... Así avanzamos, vacilantes, y en nuestras almas reseca y acribillada penetra con un dolor lacerante la imagen de esa tierra parda iluminada por este sol grisiento, con los soldados todavía palpitantes y los soldados muertos, tendidos todos ellos en el suelo, como si ése fuera su destino, que nos agarran las piernas y fritan cuando les saltamos por encima.

Hemos perdido todo sentimiento de solidaridad, apenas nos reconocemos cuando enfocamos con ojos alucinados la imagen de un compañero. Somos cadáveres insensibles que mediante un truco de magia, mediante un peligroso encantamiento, podemos todavía correr y matar.⁴¹

“Un incansable juego de autómatas” –escribe Remarque– tal vez esa sea la descripción más simple y acabada del acontecimiento de la guerra. Ese evento reduce a los individuos a un conjunto de “cadáveres insensibles” que corren y matan: “no pienso ni decido nada. Apuñalo con furia y siento únicamente cómo ese cuerpo se estremece y cae con todo su peso”.⁴² López Fernández también señala este carácter propio de la guerra como *Automatentum* “en el que el frenesí del conflicto bélico y la experiencia de las formas modernas de aniquilamiento hacen del soldado un sujeto inconsciente que existe solo por y para su supervivencia”.⁴³ Así también lo resalta Llinares cuando explica que: “la extrema tensión durante un ataque transforma al soldado en un animal peligroso, en un furioso autómata, en una especie de cadáver insensible y cruel, asesino y demente, como si estuviera embrujado y careciera de voluntad”.⁴⁴

41 *Ibid.*, pp. 104-105.

42 *Ibid.*, p. 190.

43 López Fernández, Daniel, *op. cit.*, p. 55.

44 Llinares, Joan, *op. cit.*, p. 105.

Luego de la anteriormente mentada deshumanización viene la automatización. Está última supone otro proceso que en el contexto descripto puede calificarse como violento. Personas con sueños, anhelos, proyectos, relaciones, posesiones, etc., han sido despojadas de todo, incluso de su pasado, son muertos vivos, insensibilizados, automatizados para matar. En los pocos momentos en que el frente se torna silencioso Paul evoca ese pasado perdido:

Ese silencio es la causa de que las imágenes del pasado despierten en nosotros más tristeza que deseo: una inmensa y desesperanza-melancolía. Esas cosas han sido, pero no volverán. Han pasado, pertenecen a un mundo que ha terminado para nosotros [...] aquí en las trincheras, lo hemos perdido todo. Ya no se eleva en nosotros ningún recuerdo; estamos muertos, y el recuerdo planea a lo lejos, en el horizonte.⁴⁵

“Estamos muertos” piensa el narrador, el mundo pasado les ha sido arrebatado, la guerra los ha deshumanizado y automatizado para matar y sobrevivir, “somos ante todo soldados, y luego, de un modo extraño y vergonzoso, individuos”.⁴⁶

Por último, la tercera manifestación de violencia que la obra logra poner en evidencia y en la que nos queremos detener es aquella referida a la expulsión del individuo del seno comunitario. Esta expulsión se sucede naturalmente por el hecho de haber vivenciado la guerra, y esta violencia es experimentada por Paul cuando tiene un permiso de visita para regresar a su casa por un tiempo.

El regreso de Paul a su casa por el permiso otorgado tiene como respuesta un recibimiento hostil. Pero la hostilidad de tal recibimiento no reside en una actitud voluntaria de la gente sino en la violencia que supone para Paul advertir que el mundo sigue igual mientras ellos sufren las atrocidades del frente. Su comunidad, aquella en la que estaba inserto, es de repente ajena, ex-

45 Remarque, Erich Maria, *op. cit.*, pp. 109-110.

46 *Ibid.*, p. 236.

traña, y la sensación de sentirse extranjero en su propia tierra es un shock difícil de manejar. Además, esta breve incursión en las dinámicas propias de su pueblo como cruzarse con alguien en la calle, ir al bar a beber algo, visitar a algún vecino, se tornan situaciones en que los tratos cotidianos son vivenciados por Paul de un modo estremecedor que se torna, para él, de una violencia casi insoportable. Esta sensación de Paul se explica por el contraste que supone el enfrentamiento de ambos mundos y también por el desconocimiento y ausencia de interés real por acoger a aquel que ha venido del frente.

Lo primero que ocurre a Paul al bajar del tren es una suerte de objetivación de su calidad de soldado del frente, una reducción de su condición a un objeto de espectáculo y curiosidad, casi una ridiculización. Nos relata que al bajar del andén “una dama de la Cruz Roja me ofrece algo de beber. Me aparto. Sonríe estúpida-mente, demasiado convencida de su importancia. «Mirad, estoy ofreciendo café a un soldado». Me llama «camarada». Solo me faltaba eso”.⁴⁷ La ignorancia sobre lo que ocurre en el frente y el consiguiente menosprecio parece asemejar la guerra a un juego algo peligroso que algunos están jugando y hacer de sus combatientes un objeto que viene a satisfacer las imaginaciones de otros. Luego de esta breve estancia en el andén Paul llega a su casa y mientras sube la escalera una crisis de nervios lo asedia y lo hace experimentar una violencia particular:

Me apoyo en la pared y estrecho nerviosamente el casco y el fusil entre mis brazos, con todas mis fuerzas, pero me resulta imposible dar un paso más. La escalera desaparece ante mis ojos; me golpeo el pie con la culata del fusil; aprieto los dientes con rabia, pero me siento impotente ante esa única palabra que mi hermana ha pronunciado; nada puedo hacer. *Me violento* para obligarme a reír y hablar, pero no puedo articular ni una palabra; y así permanezco, clavado en la escalera, desgraciado, desvalido, en una convulsión terrible; no quiero y, sin embargo, las lágrimas resbalan por mi rostro.⁴⁸

47 *Ibid.*, pp. 139-140.

48 *Ibid.*, p. 141, las cursivas son nuestras.

Ante la sola mención de su nombre por parte de su hermana Paul experimenta una crisis de nervios que lo inmoviliza. El shock de la vuelta a su casa es estremecedor al punto que no puede moverse y se violenta contra sí mismo para obligarse a reír y hablar. Nada puede hacer más que llorar. Quiere aferrarse al fusil, abraza su casco, busca retroceder a ese mundo, el de la guerra, que es ahora *su* mundo, su habitualidad. Pero el olor a comida recién hecha, la vista del rostro de su hermana, la inminente caricia de su madre, lo hacen romper en llanto y obligarse a tener determinados gestos para tratar de encajar en ese mundo en el que pronto advertirá que es un extranjero.

Ante las preguntas de su madre, una y otra vez, Paul advierte una distancia infranqueable, qué podría decirle, responderle, ella nunca comprendería lo que él está atravesando. Y si ella, su madre, no puede hacerlo, mucho menos sus vecinos y conciudadanos. Camina por las calles de su ciudad y se producen diálogos que dejan en evidencia la soledad en la que el soldado que ha vivenciado el frente está inmerso, una soledad inaccesible para otros que ignoran esa experiencia. “—¿Con que llega usted del frente? ¿Y qué tal el espíritu de las tropas? Excelente, claro está, excelente, ¿no? Le respondo que todos quisieran volver a casa. Se ríe estrepitosamente”.⁴⁹

En el bar todos comentan lo que Alemania debería hacer en la guerra, qué decisiones deben tomarse, como si fuera una discusión sobre la táctica de un partido de fútbol o cualquier otra cosa, todos saben lo que es mejor. Paul permanece en silencio. Cuando le piden opinión responde que no puede romperse el frente enemigo porque los otros tienen demasiadas reservas, además, agrega que la guerra es muy distinta a como uno se la imagina. Paul escribe que su interlocutor “rechaza con superioridad todo lo que le digo y pretende demostrarme que no entiendo una palabra del asunto”.⁵⁰ Es un diálogo de sordos, quienes no conocen el frente prefieren negar esa idea que no se ajusta a sus fantasías.

49 *Ibid.*, p. 149.

50 *Ibidem*.

La realidad es ocultada, negada tal como es, y quien forma parte de ella, en este caso Paul, también es víctima de esa violencia que toma la forma del rechazo. Implícita e inconscientemente su comunidad transmite a Paul un mensaje claro: no hay lugar allí para extranjeros como él. Esto explica los pensamientos que el protagonista tiene durante su estadía en la comunidad a la que pertenecía: “había imaginado de otro modo mi permiso. Hace un año fue distinto. Debo ser yo quien ha cambiado. [...] No me encuentro bien aquí, en este mundo extraño”.⁵¹

Existe entre Paul y su comunidad un límite divisorio, algo que ha de separarlos por siempre, tal vez sea aquello que el narrador llama “la frontera de la muerte”.⁵² Esa expresión debe ser comprendida en un doble sentido, aquellos que han vivido en la frontera de la muerte son los soldados que han estado en el frente de guerra, en la trinchera, en la línea de fuego, a solo unos pasos de la muerte. A su vez, ese modo de vida traza una frontera con los otros, con quienes no han estado allí, una frontera entre el que ha vivenciado la posibilidad inminente de su muerte y el que no. Esta última frontera –fruto de haber experimentado la primera– es la que hace que Paul se sienta expulsado del seno de su comunidad. Ambos mundos parecen no poder establecer vías de comunicación, por eso Paul no encuentra las palabras para decir la experiencia del frente y prefiere callar o mentir.

Todas estas formas de violencia que suscita y a las que da marco de comprensión la guerra como acontecimiento son formas secundarias de aquella violencia que se ejerce contra el individuo, la persona del soldado. Paul, que ha vivenciado el frente y sus atrocidades, que está atravesado por la violencia, expresa aquella violencia fundamental que se ha ejercido contra su persona: “soy joven, tengo veinte años, pero no conozco de la vida más que la desesperación, el miedo, la muerte y el tránsito de una existencia llena de la más absurda superficialidad a un abismo de dolor”.⁵³

⁵¹ *Ibid.*, p. 150.

⁵² *Ibid.*, p. 236.

⁵³ *Ibid.*, p. 230.

Ese es el saldo de la violencia ejercida contra el soldado, el arrebató de su vida, sus anhelos, sueños, esperanzas, la tortura y el sufrimiento, el abandono, el extrañamiento y la expulsión del seno de la comunidad que lo sume en una profunda soledad. Todo esto, de un momento a otro, les infunde una tremenda sabiduría: “estamos abandonados como niños y somos experimentados como ancianos”⁵⁴ y les hace advertir lo más terrible: “ya no podremos encontrar el camino que nos conduzca a nosotros mismos”.⁵⁵

El final de la novela no hace más que coronar esta violencia, en un cambio brusco de narrador, a dos párrafos del punto final, se dice que el soldado cayó “un día tranquilo, tan inactivo en el frente, que el comunicado oficial se limitó a decir que no había novedades en el frente”.⁵⁶ ¿Qué novedad puede suponer la muerte de un soldado más, de un autómatas, de alguien que casi no alcanza la condición humana? Esa forma de referir su muerte es expresión de la última violencia ejercida contra el soldado, su despersonalización y la explicitación de su insignificancia.

III. Consideraciones finales

Por un lado, urge explicitar que las tres expresiones de la violencia que hemos decidido destacar en la narración de Remarque son solo algunas que nos han parecido fundamentales, no obstante, han quedado fuera de nuestro trabajo muchos pasajes pasibles de ser analizados bajo esta misma perspectiva como, por ejemplo: los tratos brutales y humillantes a los que son sometidos los reclutas en su instrucción militar para ir a la línea del frente ejercidos por parte del sargento Himmelstoss,⁵⁷ la destrucción y aniquilamiento de la naturaleza simbolizada en el grito escalo-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 253.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 25-29; p. 45.

friante de los caballos agonizantes,⁵⁸ el discernimiento al que son forzados impuesto por el sufrimiento de un compañero al que no saben si sacrificar para que deje de sufrir o llevarlo a la enfermería para que agonice algunos días más y muera indefectiblemente,⁵⁹ el espectáculo horrible de los cuerpos mutilados,⁶⁰ la obligación de mentir a los familiares de las víctimas para evitar sus sufrimientos,⁶¹ el saber que sus vidas están en juego por la mezquindad y ansia de poder de algunos pocos que toman decisiones sin siquiera considerar sus destinos individuales,⁶² y la obligación de matar a otros como ellos que solo se distinguen por pertenecer a otra nación pero que tienen un rostro humano que manifiesta una vida tan valiosa como la propia,⁶³ entre otras. En este sentido es preciso decir que también nuestro trabajo no deja de ser sesgado dado que por definición supone un recorte que, aunque cuidado, disecciona el todo de la novela comprendida como gran prosa que puede elaborar un universo simbólico en que se reponga el interjuego de actos subjetivos de otorgamiento de sentido, los procesos intercorporales de formación de sentido y las instituciones simbólicas colectivamente compartibles propias de la institución del sentido en un marco determinado en que los diversos sucesos, acciones, pensamientos, etc. pueden ser comprendidos como violencia.

Por el otro, y en relación con esta capacidad de la gran prosa, es que afirmamos que *Sin novedad en el frente* puede ser leída como una novela que logra expresar la experiencia del soldado y, sobre todo, reponer el orden contingente dentro del cual se puede asignar el significado de violencia a determinados eventos sociales. En este caso, y mediante el análisis del texto de Remarque, hemos querido poner en evidencia esas violencias que la guerra

58 *Ibid.*, pp. 59-61.

59 *Ibid.*, pp. 66-69.

60 *Ibid.*, p. 121.

61 *Ibid.*, pp. 160-162.

62 *Ibid.*, pp. 179-184.

63 *Ibid.*, pp. 190-201.

como acontecimiento posibilita. El sentido de que esos eventos sociales sean considerados violentos está dado por el orden que el libro como tal logra expresar y dentro del cual es posible advertirlos y comprenderlos. Por ello, es que consideramos que la novela logra recuperar “la intención total [...] la manera única de existir”, como decía Merleau-Ponty, de la guerra, y llevar a palabra, en un dispositivo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua, las violencias que ese orden posibilita. En otras palabras, la literatura como fenomenología logra expresar el sentido de determinados eventos violentos por su capacidad y estructura que son inherentes a su uso particular del lenguaje.

IV. Bibliografía

- Buceta, Martín, “La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad”, *Universitas philosophica*, vol. 37, no 75, 2020, pp. 73-99.
- , *Merleau-Ponty lector de Proust. Lenguaje y verdad*, SB, Buenos Aires, 2019.
- , “Hacia una fenomenología literaria: Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”, *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Vol. 6 no. 2, 2025, (en prensa)
- De Warren, Nicolas, “Homecoming. Jan Patocka’s Reflections on the First World War” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/Boston, Brill, 2014, pp. 207-243.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- Llinares, Joan, “La experiencia del combatiente en *Sin novedad en el frente* (1929) de Erich Maria Remarque”, *Thémata. Revista de Filosofía*, no 48, julio-diciembre, 2013, pp. 97-110.
- López Fernández, Daniel, “La experiencia bélica en *Sin novedad en el frente*: deshumanización y (re)humanización de la muerte”, *Revista de filología alemana*, no 31, 2023, pp. 47-64.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- , *Parcours deux 1951-1961*, Lonrai, Verdier, 2000.
- Patočka, Jan, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Encuentro, 2016.
- , *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Encuentro, 2004.
- Remarque, Erich Maria, *Sin novedad en el frente*, Trad. de: *Im Western Nichts Neues*, Judith Vilar, Buenos Aires, Edhasa, 2023.
- Ricoeur, Paul, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 2, no 25, 2006, pp. 9-22,
- , “La identidad narrativa” en María Stoopan Galán (coord.) *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009, pp. 339-355.
- , *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2020.
- Staudigl, Michael, “Tópicos, problemas y potencialidades de un análisis fenomenológico de la violencia” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/Boston, Brill, 2014, pp. 1-32.
- , “Towards a Relational Phenomenology of Violence” en *Humanistic Studies*, no 36, 2013, pp. 43-66.

EXISTENCIALISMO, HUMANISMO Y VIOLENCIA

Maximiliano Basilio Cladakis
UNSAM-CONICET

I. Introducción

El estudio apunta a abordar la relación entre violencia y humanismo desde el existencialismo francés de posguerra a partir de algunos ejes que se presentan en las obras de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir. Partiendo del pensamiento del núcleo fundador de la revista *Los tiempos modernos*, el trabajo supone una doble tarea. Por un lado, adentrarse en los debates en torno al humanismo, sobre su sentido y significado, sobre sus implicancias éticas, políticas y económicas. En este punto resulta fundamental la oposición entre el humanismo que parte de una idea de naturaleza humana universal y abstracta, humanismo heredero del liberalismo y del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, y el humanismo existencialista que, por el contrario, encuentra su fundamento en la existencia concreta del hombre en el mundo, atravesado por los otros, por la historia y por las disputas sociales, políticas y económicas. Los tres filósofos son críticos acérrimos del primero. En el caso del autor de *El ser y la nada* la crítica ya se expresa en la novela *La náusea*. La caricatura de este humanismo en boga en el periodo de entreguerras

aparece encarnado en la figura del autodidacta, personaje donde Sartre satiriza mordazmente a esta corriente de ideas.

En cuanto a la discusión en torno al humanismo, se debe destacar que las críticas llevadas a cabo desde el existencialismo al humanismo moderno, no significan un abandono del término, como sí acontece en la filosofía francesa de las décadas del 60 y 70. Lo que se da es una resignificación donde el eje de la reflexión filosófica y política es la experiencia humana concreta.

Ahora bien, desde una perspectiva existencialista, el humanismo se presenta no sólo como la descripción de la existencia humana, sino como una tarea. Esto nos lleva a la segunda cuestión: la de una historia atravesada por la violencia. En este sentido, el humanismo se nos presenta, de manera dialéctica, como punto de partida y como finalidad de la reflexión filosófica y de la praxis política. La posibilidad del humanismo no significa solo una tarea del pensamiento filosófico sino de un compromiso efectivo con los diversos modos de violencias que atraviesan la historia. Por ello mismo, la meditación seria sobre el humanismo exige una meditación sobre las posibilidades de su realización, la cual exige una transformación de las estructuras económicas, jurídicas y políticas.

Si bien, entre Sartre, Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir hay grandes diferencias, nuestra intención en este escrito es señalar los puntos de convergencia antes que los de divergencia. En este aspecto, más allá de las discusiones y debates entre los autores (sobre todo entre Sartre y Merleau-Ponty) nos interesa destacar la mirada compartida en torno al humanismo y, también, el modo de comprender la filosofía desde una perspectiva de compromiso con los dilemas y conflictos que atraviesan a una época.

II. El fetiche humanista

Desde el existencialismo francés de posguerra, sobre todo en las obras de Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, se da un debate en torno al humanismo. Hay un

objeto de crítica compartido por los tres filósofos: el humanismo abstracto, universalista y esencialista característico de la modernidad. En este sentido, en *El existencialismo es un humanismo* Sartre afirma que los humanismo de los siglos XVII y XVIII parten de la idea de una naturaleza humana eterna e inmutable. Se comprende que “el hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres”.¹

En el humanismo moderno el ser humano posee una esencia que atraviesa las distintas épocas y que es igual en todos. La perspectiva existencialista, en cambio, se ubica en una posición diametralmente distinta. No hay naturaleza ni esencia humana. El hombre es el ente donde la existencia precede a la esencia. Son conocidas las siguientes palabras de Sartre:

Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, ni justificaciones ni excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.²

En el caso de Sartre, esta cuestión se despliega en la ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada*. Si bien no es intención del presente escrito sumergirnos en la problemática ontológica de la obra de 1943, cabe señalar que la comprensión de la existencia humana como una nada que se nihiliza a sí misma y al mundo se

1 Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Folio, 2006, p. 13.

2 *Ibid.*

contrapone con la lógica positiva que determina una esencia, un ser, del hombre.

Cuando habla del ser para-sí y de la conciencia, Sartre afirma que:

La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura apariencia, en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece. Pero precisamente por ser pura apariencia, por ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella), precisamente por esa identidad en ella de la apariencia y la existencia, puede ser considerada como lo absoluto.³

La existencia humana es lo que se hace ser en el decurso de la historia. El humanismo moderno, por el contrario, se fundamenta en el concepto de lo humano. Podemos observar su carácter abstracto en el hecho de que se determina al hombre a partir de un ser anterior al de su existencia. Aquello que es motivo del humanismo no son los seres humanos concretos sino la *humanitas*, eterna, universal, una suerte de idea platónica de la que participan todos los hombres. Tanto Sartre, como Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, denuncian el carácter no situado de este humanismo. La condición humana es histórica, atravesada por matices, diferencias y antagonismos. Las experiencias individuales y grupales no son accesorios superfluos detrás de los cuales se encontraría la esencia humana única y universal. Por el contrario, el ser humano es lo que se va haciendo en su existencia concreta.

La denuncia realizada desde el existencialismo no se agota en una cuestión teórica sino que se articula de manera dialéctica con una denuncia política. Precisamente, el título de este capítulo hace mención a un fetiche humanista. El fetiche es dotar de vida a algo que no lo tiene, en este caso, el concepto de lo humano. Este surge como una hipóstasis de los hombres realmente existentes. Sin embargo, lo que se hipostasia y universaliza es un tipo de hombre determinado: el varón, blanco, europeo y burgués. Este

3 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 13.

fetiche se articula con el modo en que la burguesía se consolida como clase dominante.

En *El pensamiento político de la derecha* Simone de Beauvoir dice lo siguiente:

En lenguaje burgués, la palabra hombre significa hombre burgués. Europa, Occidente, son la burguesía de Europa, de Occidente; o, más exactamente, la idea que de ella se forja el pensador burgués de Europa, de Occidente. En cuanto al no-privilegiado, se lo designa por lo común con el vocablo las masas, y no se le concede más que una realidad negativa.⁴

Realizada la hipóstasis, se establece una suerte de hiato donde los seres humanos se diferencian entre la nobleza metafísica de unos y la pura negatividad de los otros. Se lleva a cabo una esencialización del burgués europeo que se presenta como la expresión acabada del concepto humano; mientras que el resto de la humanidad solo es en virtud de su relación con él. El humanismo moderno presenta una lógica de exclusión. El fetiche humanista conlleva a la diferenciación entre aquellos que poseen una realidad plena en tanto se encuentran involucrados en el concepto humano y otros que se encuentran alejados de este. La estrategia consiste en que el concepto humano, como ya mencionamos, surge de la universalización de un tipo de hombre determinado. Por ende, siempre estará involucrado en él y será su expresión más cabal.

Este fenómeno se articula, al mismo tiempo, con el modo en que el espíritu analítico, también propio de la modernidad, hace que el humanismo tome como punto de partida y finalidad al individuo. El espíritu analítico lleva a cabo un proceso de abstracción que homogeniza las diferencias, que licúa las distintas situaciones. No hay obreros ni capitalistas, ni judíos ni antisemitas, sólo individuos. Como señala Sartre, este modo de pensamiento si bien fue progresista en los siglos XVII y XVIII, su función actual

4 Beauvoir (de), Simone, *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 5.

es “turbar la conciencia revolucionaria y aislar a los hombres en beneficio de las clases privilegiadas”.⁵ Observamos, entonces, el modo en que el fetiche humanista es un modo de ocultar los conflictos que atraviesan las sociedades.

Es muy ejemplificador el modo en que, en *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Sartre señala que la forma en que el demócrata, exponente del humanismo esencialista, defiende al judío frente al antisemita es también un antisemitismo ya que no defiende al judío, al existente concreto, sino a la idea de hombre que hay en él.

Los judíos, no obstante, tienen un amigo: el demócrata. Pero es un lamentable defensor. Sin duda, proclama que todos los hombres son iguales en derechos; sin duda, ha fundado la Liga de los Derechos del Hombre. Pero hasta esas declaraciones muestran la debilidad de su posición. Ha escogido de una vez por todas, en el siglo XVIII, el espíritu de análisis. No conoce al judío, ni al árabe, ni al negro, ni al burgués, ni al obrero: conoce únicamente al hombre, en todo tiempo, en todo lugar parecido a sí mismo.⁶

Por su parte, en el *Segundo sexo* Simone de Beauvoir señala cómo este modo de humanismo oculta las diferencias entre los sexos. Las relaciones de subordinación de la mujer hacia el hombre quedan anuladas bajo la premisa de la esencia humana. La filósofa francesa se encarga de señalar que la experiencia de subalternidad es un fenómeno que atraviesa la historia de las mujeres. En términos de Merleau-Ponty, podría decirse que el existencialismo se ubica “más acá” de los procesos de abstracción reflexiva para descubrir la condición humana tal como ésta se manifiesta en el mundo.

La idea de una esencia humana conlleva la postulación de una serie de valores y una interpretación del mundo y de la historia. En el ensayo “La guerra tuvo lugar”, el autor de la *Fenomenología de la percepción* presenta, a modo de testimonio, la forma en

5 Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1962, p. 21.

6 Sartre, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, p. 51.

que el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial significó un quiebre en la intelectualidad francesa formada en los años posteriores al Tratado de Versailles. El optimismo ingenuo predicado en la Academia, como así también en los discursos políticos, comprendía la guerra y la violencia como un error, como algo que podría no haber sucedido. Sin embargo, tuvo lugar. El propio Merleau-Ponty indica un silencio cómplice de la intelectualidad francesa de esos años. Se predicaba el pacifismo y la fe en el progreso mientras los judíos eran perseguidos y encerrados en campos de concentración. Merleau-Ponty dice que “habíamos decidido secretamente ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia [...]” y que se les había enseñado que “las guerras nacen de malentendidos que pueden ser disipados y de casualidades que pueden ser conjuradas a base de paciencia y coraje”.⁷

La formación recibida en la academia llevaba a cabo un ocultamiento de los horrores que atraviesan la experiencia humana. Como mucho, estos eran considerados como resabios de una época anterior de la humanidad, una época ya superada. Esta formación, en términos de Weber, se encontraba en una suerte de afinidad electiva con el liberalismo reinante en la Francia de las primeras décadas del Siglo XX.

Esta filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias felices siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914.⁸

III. Capitalismo y colonialismo, explotación y opresión

Ahora bien, en cuanto al liberalismo, en *Humanismo y terror* Merleau-Ponty se sumerge en el debate en torno al humanismo

7 Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977, p. 211.

8 *Ibid.*

en el contexto de los albores de la Guerra Fría. Mal leído, este texto ha sido presentado en más de una ocasión como un folletín a favor de la Unión Soviética. Sin embargo, lo que hace el filósofo francés no es una apología de la Revolución de Octubre, sino poner en tela de juicio el modo en que las críticas son realizadas desde el occidente capitalista. En este punto, los valores humanistas son los fundamentos de la crítica que, desde el bloque occidental, se realizan contra el comunismo.

Sin embargo, dichos valores que justifican las críticas, ya que son quebrantados por algunas políticas de la Unión Soviética, tampoco son respetados por el capitalismo occidental. El liberalismo, dice Merleau-Ponty, “se asienta sobre el trabajo forzado de las colonias y sobre veinte guerras”.⁹ El liberalismo, por lo tanto, refuta en sus prácticas concretas, lo que sostiene en sus discursos. Los derechos del hombre, el carácter sagrado de la persona, en suma, los valores humanistas son diariamente violentados por el capitalismo. Se trata de un sistema violento cuya violencia se abre en distintas direcciones y no tiene más finalidad que perpetuarse a sí mismo.

El humanismo se presenta como un dispositivo discursivo-conceptual de lucha entre un bloque y otro. Al mismo tiempo, opera como un modo de ocultamiento de las violencias llevadas a cabo por el capitalismo y por el colonialismo. El capitalismo y el colonialismo se fundamentan en la vejación de derechos naturalizada. El humanismo abstracto, esencialista, universal, es uno de sus medios de legitimación ideológicos.

El capitalismo lleva a cabo una violencia cotidiana. La explotación del hombre por el hombre, la represión a las manifestación social, las políticas coloniales que están, como veremos, intrínsecamente ligadas al desarrollo capitalista, ejercen una violencia que tiene como finalidad la perpetuación de la violencia. Se trata de un ciclo infinito. El humanismo abstracto y universal del liberalismo se contradice a sí mismo en la práctica. Ese es el núcleo de

9 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 15.

las críticas realizadas por Merleau-Ponty. Se defiende una idea universal de hombre que es refutada en las situaciones concretas.

La elección por el capitalismo como sistema significa una declinación en contra del hombre. Es posible descubrir, en este planteo, que se abre la posibilidad de una filosofía que toma como punto de partida la existencia situada de los hombres. El capitalismo desgarra a la humanidad. Burguesía y proletariado, propietarios y asalariados, son los polos en tensión que dividen a la humanidad. No existen hombres solamente, sino hombres burgueses, hombres proletarios, etc. La universalización abstracta del humanismo no hace otra cosa que consolidar y extender este desgarró que atraviesa a la humanidad.

En una sentencia sin lugar para los matices, Sartre afirma en la *Crítica de la razón dialéctica* que “el respeto absoluto de la libertad del miserable, en el momento de hacerse el contrato, es la mejor manera de abandonarle a las sujeciones materiales”.¹⁰ En este párrafo se problematiza la explotación como el modo en que se reconoce la libertad del otro para llevar a cabo una explotación donde el empleador aparece liberado de toda culpa ya que “toda la buena conciencia del patrón descansa sobre ese momento del intercambio en que el asalariado se supone que ofrece con plena libertad su fuerza de trabajo”.¹¹ Cuando se lleva a cabo un reconocimiento por igual en todas las situaciones acontece la legitimidad de la explotación. En este aspecto, se ve con claridad que la crítica sartreana se articula en una doble dimensión. Por un lado, se trata de una crítica filosófica donde se sostiene que no existe un hombre universal. Por otro, una crítica política, al igual que en el caso de Merleau-Ponty, donde este reconocimiento abstracto es un dispositivo ideológico para legitimar la explotación.

En la misma página de la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre habla de la opresión y la diferencia de la explotación. Mientras en una se reconoce la libertad del otro; en la primera se la niega. En

10 Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica I*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 266.

11 *Ibid.*

este punto, vuelve a aparecer la cuestión en torno al humanismo. La opresión significa la degradación de uno o varios hombres a la condición de subhumanidad. Esto se da con claridad en el caso del colonialismo. Los colonizadores deshumanizan a los colonizados y, por este medio, los convierten en instrumentos para la obtención de ganancias hacia las metrópolis. El trabajo esclavo, las condiciones miserables que no serían ni siquiera aceptadas por el proletariado de las metrópolis, la no satisfacción de las necesidades básicas para la supervivencia, sólo podrían darse si se deshumaniza lo máximo posible a las víctimas del colonialismo.

Por otra parte, el proceso de deshumanización llevado a cabo por las potencias, es empleado, al mismo tiempo, para legitimar las políticas coloniales. En el prólogo a *Los condenados de la tierra* Sartre describe el modo en que el colonialismo se sirve del humanismo para justificarse. A partir de la deshumanización de los colonizados, el colonialismo se presenta como una tarea humanitaria. Es el hombre blanco, burgués, europeo quien se presenta como la posible salvación de los nativos. Lo que es consecuencia del colonialismo, la degradación de los nativos, se presenta como un hecho natural que solo el colonialismo podría resolver. En el ámbito de la praxis, el colonialismo es quien reduce a condiciones infrahumanas a los nativos sometidos; en los discursos, es su posible salvación.

Todo aquello que constituye la *humanitas* pregonada por los europeos hunde sus raíces en la deshumanización de los colonizados. “Reclamar y negar, a la vez, la condición humana: la contradicción es explosiva”.¹² Se da, por lo tanto, un juego perverso que radica en la exaltación de lo “humano” universal mientras se niega dicha condición a los seres particulares concretos. Se trata de un humanismo racista, opresor, que, paradójicamente, en la praxis realiza la deshumanización de los colonizados. Cuando el colonizador afirma su humanidad, lo hace convirtiendo en bestias a los colonizados. “Europa, harta de riquezas, otorgó *de iure*

12 Sartre, Jean-Paul, *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 151.

la humanidad a todos sus habitantes; entre nosotros, un hombre quiere decir un cómplice, ya que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial”.¹³

El capitalismo y el colonialismo son fenómenos característicos de la modernidad. Uno y otro se encuentran articulados en un mismo plexo de sentido. El humanismo es uno de los modos de legitimación de ambos. La afirmación de una esencia humana, eterna, universal e inmutable que se realiza en el capitalismo occidental es uno de los fundamentos ideológicos que sirven al proceso de dominación mundial. Por un lado, fronteras hacia dentro legitima la explotación reconociendo la humanidad de las clases trabajadoras y, por tanto, su poder de decisión. Por otro, en el caso de las colonias, legitima la opresión presentándose como una tarea de humanización, no reconociendo la humanidad de los colonizados, sino que ésta sólo podrá darse por medio de la tarea formativa de los colonos.

IV. El humanismo real

Ahora bien, esto no significa por parte de Sartre, ni de Merleau-Ponty, ni de Simone de Beauvoir un abandono del humanismo, ni en el ámbito teórico, ni en el ámbito político. No se trata de la postulación de un antihumanismo al estilo de Althusser. Por el contrario, como señala Sartre, el existencialismo es un humanismo. Sin embargo, el humanismo existencialista exige una resignificación del término. El propio Merleau-Ponty sostiene que no se trata de negar los valores predicados por el humanismo sino de que dichos valores sean concretos, que se realicen en la vida cotidiana. Simone de Beauvoir, por su parte, “aboga por un humanismo existencialista que, aunque acaba sosteniendo una concepción tradicional del hombre como sujeto soberano, parte, sin embargo, de la peculiar idea de que el hombre no es”.¹⁴

¹³ *Ibidem.* 17.

¹⁴ Abellón, Pamela, “Simone de Beauvoir y Martin Heidegger a propósito del

En el caso de Sartre, su humanismo, como señala Bolívar Echeverría, “realza al ser humano entre los demás seres por tres razones”.¹⁵ En primer lugar, por el hecho de que la existencia precede a la esencia. En segundo lugar, porque “el ser humano es trascendente, es un ser volcado sobre el mundo para transformarlo, está “condenado” a la actividad, es responsable de que las cosas marchen por una vía o por otra”¹⁶. En tercer lugar el humanismo sartreano se fundamenta en que el ser humano está condenado al compromiso ya que “su presencia entre los otros lo altera tan esencialmente como la presencia de ellos lo altera a él, de que su actividad despierta siempre reciprocidades y responde con otras más, y de que, por tanto, es responsable no sólo de sí mismo, sino también de los otros”.¹⁷

Ahora bien, cabe destacar el modo en que Merleau-Ponty, en la “Nota a Maquiavelo”, hace referencia a un humanismo real en contraposición con las corrientes que convierten al hombre en una caricatura. Con este término, el autor de la *Fenomenología de la percepción* habla de la posibilidad de comprensión del humanismo como un modo concreto de relaciones entre los hombres. Es decir, no se trata de la prédica de discursos escindidos de la vida, sino de una reconfiguración de la vida en común. En este breve ensayo coloca, como expositores de este humanismo real, a Maquiavelo y a Marx. Precisamente, se trata de dos pensadores que, paradójicamente, en las lecturas escolarizadas no son presentados como “humanistas”. Sin embargo, Merleau-Ponty afirma que, tanto en *El príncipe* como en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, hay una preocupación seria y profunda en torno a la vida en comunidad.

humanismo”, AGORA (2017), Vol. 36, n° 1. p. 88.

15 Echeverría, Bolívar, “El humanismo del existencialismo”, *Diánoia*, volumen LI, número 57 (noviembre 2006), p. 195.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

Si llamamos humanismo a una filosofía del hombre interior que no encuentre dificultad de principio en sus relaciones con los demás, ninguna opacidad en el funcionamiento social, y que sustituya la cultura política por la exhortación moral, Maquiavelo no es un humanista. Pero si llamamos humanismo a una filosofía que afronte como problema las relaciones entre los hombres y la constitución entre ellos de una situación y de una historia que le sean comunes, hay que reconocer entonces que Maquiavelo formuló algunas de las condiciones de todo humanismo serio.¹⁸

En este aspecto, radica uno de los fundamentos del humanismo real. En primer lugar, no se trata de pensar en los individuos como portadores de una esencia humana. La humanidad no es otra cosa que las relaciones que se dan entre distintos sujetos particulares o grupales. Entre el otro y yo hay una relación de mutua reciprocidad. Se trate de relaciones de antagonismo o de solidaridad, la libertad del otro y la mía, se cruzan, se violentan una a la otra. En oposición al apotegma liberal acerca de que mi libertad termina donde comienza la del otro, mi libertad comienza donde comienza la del otro. La preocupación por el humanismo nos sumerge, por tanto, en el ámbito de la intersubjetividad.

Por otro lado, en correlación con esto, la problemática en torno al humanismo conlleva el cuestionamiento de las instituciones políticas, del aparato jurídico y de las estructuras económicas de las sociedades modernas. La realidad efectiva de la cosa nos revela que los valores humanistas son transgredidos de manera cotidiana y que esa transgresión se encuentra validada y justificada. La crítica al *status quo* se torna, entonces, una tarea indispensable. En un mundo atravesado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, no existe la posibilidad de un humanismo determinado donde las mujeres y los hombres sean reconocidos en un sentido equitativo y concreto.

Si el humanismo burgués se limitaba a proclamas universales, el humanismo real se involucra en situaciones concretas donde los distintos modos de violencias vejan la humanidad de

18 Merleau-Ponty, Maurice, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964, p. 279.

grupos políticos, étnicos y sociales. En este punto se da una de las diferencias fundamentales entre uno y otro humanismo. El humanismo real reconoce que la historia se encuentra atravesada por la violencia. La historia de la humanidad no es otra cosa que el modo en que esta se ha dado. No se trata de una historia de las ideas, ni de una historia del Espíritu Universal. Las guerras, las grandes atrocidades, la explotación y la opresión son el núcleo de la verdadera historia.

Lo que hace que no comprendamos a Maquiavelo, es que une el sentimiento más agudo de la contingencia o de lo irracional en el mundo con el gusto de la conciencia o de la libertad en el hombre. Al considerar esta historia en la que hay tantos desórdenes, tantas opresiones, tantas cosas inesperadas y tantos cambios, no ve nada que la predestine a una consonancia final. Evoca la idea de un azar fundamental, de una adversidad que la sustrajera a los intentos de los más inteligentes y más fuertes. Y si al final conjura a este genio maligno, no es en nombre de ningún principio trascendental, sino porque recurre a los simples supuestos de nuestra condición. Aparta con el mismo gesto la esperanza y la desesperación.¹⁹

Si el humanismo burgués niega la violencia, el humanismo real la reconoce y también toma partido. Frente a la pregunta por la violencia, el primero dirá que toda violencia es repudiable. En cambio, el humanismo real se detendrá en los distintos modos en que esta se manifiesta y relativizará la sentencia acerca de un repudio igual para cualquiera de sus formas. En *Humanismo y terror* Merleau-Ponty dice “la cuestión, por el momento, no es saber si se acepta o se rechaza la violencia, sino si la violencia con la cual se pacta es progresista y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse.”²⁰ Desde una mala lectura, se podría decir que Merleau-Ponty justifica la violencia. No es así. Se trata de indagar en los campos en disputa.

19 *Ibíd.*

20 Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, op. cit., p. 43.

Si nos retrotraemos a Maquiavelo y a Marx como exponentes de este tipo de humanismo, nos encontramos no con una justificación de la violencia, sino con un pensamiento que se despliega en el campo concreto de la historia. Esto significa involucrarse en la ambigüedad, en un mundo donde las cosas no son ni claras ni distintas. Maquiavelo se preocupa por la unificación de Italia, Marx por el fin de la explotación del hombre por el hombre. Ambas cuestiones involucran la pregunta por la posibilidad de transformación de la realidad. Y no es solo una pregunta teórica sino una pregunta política que conlleva a la pregunta por los medios, por las fuerzas en disputa, por las condiciones y límites de una praxis.

En *La sangre de los otros* Simone de Beauvoir dramatiza de manera descarnada el modo en que la existencia en el mundo es existencia con los otros, donde la violencia se encuentra siempre presente, o bien, en el caso de las desigualdades sociales y la división de la sociedad en clases; o, bien, en un acontecimiento como la Guerra. Jean, el protagonista de la novela quiere sustraerse de la violencia, no ser culpable, sin embargo el desarrollo de los acontecimientos le manifiestan lo ineludible de ese lazo, la imposibilidad de no comprometer a los otros en sus situaciones: desde la muerte del joven Jacobo, hasta la atracción de Helena hacia él, culminando en la ocupación de París por parte del nazismo y la organización de la lucha armada en la Resistencia.

Este entrelazo demuestra el carácter histórico del hombre. Es en la historia donde se despliegan nuestras existencias y este punto es fundamental en la novela. La situación, muchas veces supera las valoraciones morales “abstractas”. Alguien puede sostener la paz como valor absoluto e irrenunciable; sin embargo la fuerza de las cosas puede llevar a que comprometerse con la “no violencia” sea comprometerse con la legitimación de un tipo determinado de violencia. Las fuerzas “históricas”, colectivas y anónimas hacen un mundo que yo no elegí pero del cual soy responsable y en el que muchas veces me veo obligado a optar entre dos posibilidades, de las cuales quizá no me guste ninguna. Esto tal vez pueda pensárselo como la tragedia misma de la existencia; aunque a decir verdad en el existencialismo no hay tragedia en el

sentido técnico de la palabra, puesto que si hubiera una fatalidad inexpugnable podría, al menos, sentirme algo liberado del peso de la responsabilidad.

V. Existencialismo y Marxismo

La articulación entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Marx a partir del humanismo real llevada a cabo por Merleau-Ponty no es aleatoria. Ésta se inscribe dentro de una inquietud que atraviesa a varios intelectuales de su generación: el marxismo. En el núcleo fundador de *Los tiempos modernos* la cuestión en torno al marxismo posee una relevancia central. La elección política realizada por Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty es por las izquierdas. En el campo filosófico esta elección tiene como correlato el interés por el pensamiento de Marx.

Si bien en los tres autores hay una crítica a la dogmatización del marxismo llevada a cabo, principalmente, por el PC y la URSS, hay un retorno a la obra de Marx donde ésta se presenta como un pensamiento clave para la comprensión de la condición situada del hombre en el mundo y para la posibilidad del devenir mundo de la filosofía. Si bien el marxismo ha sido muchas veces comprendido como un objetivismo extremo, en “Marxismo y filosofía” Merleau-Ponty sostiene que el marxismo auténtico supone un pensamiento que toma como punto de partida al hombre y su sistema concreto de relaciones. El filósofo francés advierte que en el pensamiento de Marx no hay un aplastamiento del hombre por la historia, sino que se da un ida y vuelta entre la libertad y la necesidad, pues “se trata de comprender que el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, y cómo el hombre, en contacto con la naturaleza, sin quebrantar, sino al contrario, proyecta los instrumentos de su liberación”.²¹

Merleau-Ponty menciona la crítica de Marx a la filosofía y señala que se trata de una crítica al idealismo. Lo que rechaza Marx

21 Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sinsentido*, op. cit., p. 200.

de la filosofía es su sentido abstracto, alejado de los hombres y de la historia. La filosofía se presenta, entonces, como una ideología y un fetiche. En este punto, es posible entrever cierta correspondencia entre la crítica de Marx a la filosofía y la crítica existencialista al humanismo moderno. Sin embargo, Merleau-Ponty señala una posible revinculación del marxismo con la filosofía. La crítica de Marx es hacia esta perspectiva abstracta, no hacia la filosofía en general. “La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de razón y esconda las relaciones interhumanas efectivas”.²² La crítica sobre lo falso de la filosofía se vincula con la exigencia de una filosofía radical que tome como fundamento la experiencia histórica de los hombres. Se comprende, en este aspecto, la exigencia de radicalidad como un retorno al mundo de la vida y a la problematización de las cuestiones que en éste surgen. Estas palabras de Merleau-Ponty sobre Marx pueden ser leídas como la manifestación de la propia búsqueda del filósofo francés.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, por su parte, Sartre señala que el marxismo es la filosofía no superada de nuestra época histórica. Es, por lo tanto, la única filosofía que puede dar cuenta de la realidad y operar sobre ella. Afirma: “Una pretendida superación del marxismo no pasará de ser en el peor de los casos más que una vuelta al premarxismo, y en el mejor, el redescubrimiento contenido en la idea que se pretende superar”.²³ El marxismo es una totalidad en devenir, es un sistema abierto, es la filosofía de nuestra época histórica. Precisamente, es por ello que Sartre encuentra un problema acuciante cuando éste se convierte en un dogma, esto significaría que no hay un saber totalizador sobre la historia. Este problema no es solo teórico sino también político dado que ello implicaría una historia que se despliega sin previsión alguna. Se trata de una cuestión urgente. “El marxismo se ha detenido; precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar el devenir mundo de la filosofía,

²² *Ibíd.*, p. 203.

²³ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica I*, op. cit., p. 18

porque es y quiere ser práctica se ha hecho una auténtica escisión que ha dejado a la teoría por un lado y a la praxis por otro”.²⁴

Este fenómeno hace que Sartre se proponga revivificar al marxismo y, por ello, propone integrar el existencialismo al marxismo. Esta integración se debe a una doble necesidad. Por un lado, el marxismo necesita al existencialismo puesto que sólo él puede volverlo hacia lo concreto. Por otro lado, el existencialismo necesita integrarse al marxismo para incorporarse al saber y dejar de ser una mera ideología aislada. Si el marxismo es el pensamiento de la totalidad, el existencialismo es el pensamiento de la particularidad; por lo tanto, un pensamiento que dé cuenta de la realidad histórica en su complejidad debe poder detenerse en ambas dimensiones, las cuales no deben ser pensadas en oposición, sino en un marco de mutua reciprocidad.

Si bien la articulación entre la particularidad y la totalidad ya se encuentra en la obra de Marx, la conversión del marxismo en un dogma hizo de éste un objetivismo mecanicista. Por otra parte, Sartre observa que gran parte del existencialismo tiene como función ser un arma teórica de la burguesía contra el marxismo. Menciona a Jaspers como un ejemplo de esto. Incluso dice que se trata de una ideología que “expresaba bastante bien, aún ayer, la actitud de cierta Alemania con sus derrotas y la de cierta burguesía europea que quiere justificar sus privilegios por medio de una aristocracia del alma”.²⁵ Sin embargo, existe otro existencialismo que “se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él”. Es este existencialismo, expresado por el núcleo fundador de *Los tiempos modernos*, el que debe integrarse a la única filosofía viva de nuestra época.

La idea de una filosofía de repliegue atraviesa de principio a fin la obra de Simone de Beauvoir *El pensamiento político de la derecha*. En este texto, la filósofa francesa expresa el modo en que el decadentismo y el pesimismo de autores como Jaspers, Spengler, Scheler e incluso Heidegger son expresiones de un rechazo al

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*, p. 25.

marxismo y a las transformaciones políticas y sociales progresistas. En estos casos, estas filosofías, a diferencia del marxismo, no son un intento de transformar el mundo sino de consolidar una suerte de aristocracia espiritual frente a la democratización del mundo. No solo se presentan como instrumentos ideológicos de la burguesía, sino como un refugio espiritual. El marxismo devuelve a los hombres a la historia, una historia que se hace entre los hombres; la filosofía se convierte en un modo de comprender y transformar el mundo, resquebrajando todo tipo de aristocracia. La filosofía exige un compromiso efectivo con la política y con las problemáticas sociales e históricas que emergen del mundo de la vida, no un repliegue sobre ella misma, sino un despliegue de ella sobre la realidad donde los hombres actúan y padecen.

En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre habla sobre la formación recibida en la academia donde resuena tanto lo dicho por Simone de Beauvoir como la cita de la “La guerra tuvo lugar” de Merleau-Ponty que aparece en el primer capítulo de este trabajo:

Nos habíamos educado en un humanismo burgués, y este humanismo optimista estallaba, porque adivinábamos, alrededor de nuestra ciudad, a la inmensa multitud de los “sub-hombres conscientes de su sub-humanidad”; pero nuestra forma de sentir este estallido era todavía idealista e individualista: los autores que nos gustaban nos explicaban por esta época que la existencia es un escándalo. Sin embargo, lo que nos interesaba eran los hombres reales con sus trabajos y sus penas; reclamábamos una filosofía que diese cuenta de todo sin darnos cuenta de que ya existía y de que era precisamente ella la que provocaba esta exigencia en nosotros.²⁶

VI. El compromiso político y la toma de posición

Esta forma de comprender la filosofía se despliega en un sobrepasamiento de la discusión teórica para adentrarse en las discusiones y debates en torno a las situaciones y problemáticas políticas

26 *Ibidem*, p. 27.

y sociales de la época. La fundación de la revista *Los tiempos modernos* responde a esta exigencia de compromiso. El despliegue de una filosofía situada significa involucrarse en los dilemas de una época y, también, una toma de posición frente a los acontecimientos que desgarran a la sociedad. Las trayectorias intelectuales de Sartre, Simone de Beauvoir y de Merleau-Ponty convergen no sólo en una dimensión filosófica, sino en el compromiso con distintas luchas. Incluso, quizá sería mejor no señalar una diferencia entre las convergencias filosóficas y las político-sociales porque significaría establecer cierto hiato entre una y otra dimensión que, en estos autores, no existe.

En *Historia de una amistad*, Sartre dice que, tras el reencuentro con Merleau-Ponty, producido durante la Ocupación: “pronunciamos las palabras fundamentales: fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones”.²⁷ Sin embargo, la convergencia no se agotaría en la fenomenología y en el existencialismo, sino que de la misma forma estarían la Ocupación, la Resistencia, la adhesión a la izquierda, las críticas al capitalismo. Ambos pensadores eran amigos, pero no tan sólo amigos, sino también compañeros. *Los tiempos modernos* llegó a ser el órgano más importante de la intelectualidad francesa de izquierda en la posguerra. Si bien Sartre sería la “cara visible” de la revista, ésta era un proyecto de ambos. “Soñábamos con la Revista desde 1943”,²⁸ dice Sartre en referencia a la época en la que ambos proyectaban la creación de este medio.

No se trata de un hecho menor. El grupo fundador de la revista se comienza a articular durante la ocupación nazi formando parte de la Resistencia.

Beauvoir hizo parte de uno de los grupos «resistentes» de manera activa, llevando a cabo actividades en rechazo de la Ocupación; en su propia residencia se realizaron reuniones clandestinas donde se discutió la posibilidad de realizar atentados con explosivos, pero rápidamente, los asistentes –entre los cuales se encontraban Jean-

27 Sartre, Jean-Paul, *Historia de una amistad*, Córdoba, Nagelkod 1965, p. 10.

28 *Ibid.* p. 20.

Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty – se dieron cuenta de que ninguno «se sentía calificado para fabricar bombas o lanzar granadas» (Beauvoir, 1982a, p. 524), lo que les llevó a privilegiar entonces la elaboración de panfletos y la recepción de informes, además de la difusión de volantes y boletines en contra del fascismo, pues solamente tenían la capacidad de utilizar las armas de la palabra.²⁹

La idea de comprender la palabra como un arma resulta sumamente importante para adentrarnos en el modo en que, para el existencialismo de estos autores, la filosofía se vincula necesariamente con el mundo histórico y político. El existencialismo hace de la filosofía una relación con los hombres. Con una profunda ironía Simone de Beauvoir dice con respecto a Heidegger que “el Ser es hoy la gran coartada del civilizado occidental, que justifica su indiferencia para con los otros hombres presumiéndose consagrado a lo Trascendente”.³⁰ Por el contrario, cuando se escribe se hace en un acto de compromiso para con los otros hombres.

En el artículo “¿Para quién se escribe?” Sartre afirma que se escribe para el presente histórico. Es el mundo en que vivimos, con sus conflictos, con sus desgarros, con sus problemáticas éticas, políticas y sociales, lo que moviliza a la escritura. Es la coyuntura, la situación, el mundo experimentado en toda su inabarcable presencia, lo que convoca a la escritura. La historia nos interpela y esa interpelación que se lanza implacablemente sobre nosotros hace que escribir implique tomar una posición con respecto al período histórico que se abre, con todas sus sinuosidades, a nuestro alrededor. Escribir es develar algunas de las tramas que subyacen en el mundo y comprometerse con ese mundo que intentamos comprender. Toda comprensión significa un acto de compromiso, donde la subjetividad se entremezcla con lo que se intenta comprender y se vuelve parte de ello. Escribir es siempre

29 Sánchez Marín, Leandro, “Simone de Beauvoir y la moral existencialista”, en *Id., Existencialismo y filosofía. Escritos sobre Simone de Beauvoir*, Medellín, Ennegativo, 2024, p. 117.

30 Beauvoir (de), Simone, *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Leviatán, p. 155.

comprometerse. La escritura no comprometida no existe. Es conocida la apuesta de Sartre por la idea de escritor comprometido. Para Sartre, develar el mundo es comprometerse a cambiarlo. “El escritor comprometido sabe que la palabra es acción, sabe que revelar es cambiarlo y que no es posible revelar sin proponerse el cambio. Ha abandonado el sueño imposible de hacer una pintura imparcial de la sociedad y la condición humana”.³¹

Estando la sociedad atravesada por conflictos y luchas, se torna una exigencia tomar posición por algunas de las partes en disputa. A diferencia del humanismo moderno, el humanismo existencialista reconoce que no es posible tomar posición por toda la humanidad. Si mi posición es a favor del proletariado, es en contra de los capitalistas; si es a favor de los colonizados, es en contra de los colonizadores. Aun cuando un compromiso se realice en pos de una futura reconciliación del hombre con el hombre, en el presente me comprometo con una de las partes en disputa.

Unos párrafos atrás hicimos mención al reencuentro de Sartre y de Merleau-Ponty durante la ocupación alemana de París y del compromiso con la Resistencia. Se debe destacar que la ruptura entre ambos filósofos también se inscribe dentro de una situación política e histórica. La renuncia de Merleau-Ponty a *Los tiempos modernos* se debe al comienzo de la Guerra de Corea y a la posición que se tomaría con respecto a la Guerra Fría. Las políticas de la URSS y la relación con el Partido Comunista Francés son las razones por las cuales ambos filósofos darían por terminado su trabajo en común.

No se trata ahora de adentrarnos en ese debate, sino de tomarlo como ejemplo de la importancia que, para el grupo fundador, tenían el compromiso con las causas que conmovían a la sociedad y el profundo significado que poseía la toma de posición dentro de los dilemas que dividían al mundo.

31 Sartre, Jean-Paul, *¿Qué es la literatura?*, op. cit., p. 26.

VII. Conclusión

La problemática existencialista en torno al humanismo abre la posibilidad de una filosofía situada que sobrepase los límites entre la reflexión y la experiencia concreta del hombre en el mundo. En el caso de Sartre, Merleau-Ponty y de Beauvoir, se trata de transgredir el concepto metafísico de lo humano para intentar comprender la condición humana en su inscripción en la historia, en el mundo, atravesada por conflictos materiales e intersubjetivos. Esta perspectiva en torno al humanismo no conduce a la legitimación ideológica de las relaciones de explotación y de opresión sino que, por el contrario, las visibiliza y devalúa.

Esta perspectiva nos orienta a un pensamiento de la humanidad que se encuentra “más acá” de las abstracciones y de las homogeneizaciones. No hay una humanidad uniforme sino que ésta se encuentra desgarrada por antagonismos, conflictos y diferencias que son inherentes al modo en que se presenta en la realidad efectiva. En este aspecto, la violencia no es un accidente de la historia ajeno al concepto humano, sino que el despliegue mismo de la condición humana que en su hacerse en la historia hace de ella un núcleo fundamental.

La idea presentada por Merleau-Ponty en la “Nota a Maquiavelo” en torno a un “humanismo real” nos involucra en el ámbito de las relaciones agónicas donde la solidaridad se entrecruza con la lucha en un juego de reciprocidades en el que el fenómeno intersubjetivo involucra tanto la lucha como el reconocimiento. Esta perspectiva se aleja notablemente de una idea de humanidad que, ante la contraposición con la experiencia histórica y cotidiana, no parece ser más que una caricatura.

La asunción del sentido demoníaco del hacerse en la historia, no conlleva, sin embargo, a un pesimismo filosófico. Por el contrario, al igual que ocurre en Marx, la puesta en cuestión de los grandes ideales de las teorías modernas, no significa la caída en una suerte de nihilismo contemplativo, sino que es un momento necesario para la transformación de la realidad. Precisamente, el existencialismo del grupo fundador de *Los tiempos modernos*

articula la denuncia con el compromiso en los distintos ámbitos de la vida colectiva.

Al comienzo de este estudio, se hizo la aclaración de que no se trabajarían las diferencias entre estos tres autores. Esto no quiere decir que se traten de diferencias menores, más bien, todo lo contrario. Como mencionamos en el último punto, son estas diferencias las que hicieron que Merleau-Ponty se alejara de la revista y rompiera relaciones con Sartre. Estas mismas diferencias hicieron que de Beauvoir escribiera un ensayo muy duro contra el autor de la *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, lo que nos interesa destacar en sus puntos de convergencias es cómo se presenta un modo de hacer filosofía que no se limita a un pensamiento especulativo escindido de la realidad, según el cual las mujeres y los hombres viven, padecen, tienen victorias y fracasos, la paz no se licúa en conflictos sociales e internacionales, para el que la guerra, la lucha de clases, la explotación y la opresión son el reverso de la existencia en común.

Precisamente, consideramos que es urgente que la filosofía se involucre en el mundo, que, como señala un libro de José Pablo Feinmann, la filosofía se sumerja en el barro de la historia. Las guerras, la extensión de la miseria, la concentración exponencial de la riqueza, el racismo, la violencia de género y la violencia contra las disidencias, las persecuciones políticas, son hechos que atraviesan nuestra realidad. Esos hechos exigen que la filosofía se haga carne y revele las tramas profundas de una violencia que se manifiesta de modos diversos. El pensamiento de Sartre, de Merleau-Ponty y Beauvoir se nos aparecen como coordenadas para una filosofía que se comprometa e intervenga en la realidad.

VIII. Bibliografía

- Abellón, Pamela, "Simone de Beauvoir y Martin Heidegger a propósito del humanismo", AGORA (2017), Vol. 36, n° 1, pp. 71-92.
- Beauvoir (de), Simone, *El pensamiento político de la derecha*, Buenos Aires, Leviatán.
- , *El segundo sexo*, Buenos Aires, Debolsillo, 2018.
- , Simone, *La sangre de los otros*, Buenos Aires, Siglo XX, 1967.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956.
- , *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.
- , Maurice, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- Sánchez Marín, Leandro, "Simone de Beauvoir y la moral existencialista", en *Id.*, *Existencialismo y filosofía. Escritos sobre Simone de Beauvoir*, Medellín, Ennegativo, 2024, pp. 115-131.
- Sartre, Jean-Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Folio, 2006.
- , *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- , *Crítica de la razón dialéctica I*, Buenos Aires, Losada, 2004.
- , *Historia de una amistad*, Córdoba, Nagelkod, 1965.
- , *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada, 2008.
- , *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1962.
- Echeverría, Bolívar, "El humanismo del existencialismo", *Diánoia*, volumen LI, número 57, pp. 189-199.

LAS FUENTES DE LA FRAGILIDAD Y SUS IMPLICACIONES

Graciela Ralón
UNSAM

"Poder, fragilidad y responsabilidad crecen juntos", Paul Ricoeur.

"Cuando habló con Sonia, sus palabras no eran más que susurros rotos: He cometido un pecado terrible... No por lo que hice, sino porque lo hice creyendo que tenía derecho a ello. Ella lo miró, no con juicio, sino con compasión, y Raskólnikov comprendió que el camino hacia la redención no era la justificación de sus actos, sino aceptar el dolor y buscar el perdón, no solo de los demás, sino de sí mismo", Fiódor Dostoyevski.

I. Introducción

Una vida narrada es una vida en la cual se encuentran todas las estructuras fundamentales del relato, especialmente, el juego entre la concordancia de la historia como un texto y la discordancia de los episodios. Podemos examinar nuestra vida desde el punto de vista de la concordancia discordante del relato a fin de abarcarla con una sola mirada. Nuestra identidad narrativa se encuentra forjada tanto por nuestra historia personal como por los relatos de nuestra cultura. Teniendo en cuenta la figura de la paradoja se puede decir que la identidad a la que accedemos a través del relato

de la propia vida es frágil en virtud de que está constituida por una tensión entre ipseidad-alteridad. La relación con los demás introduce una dimensión de vulnerabilidad, por la cual nos animamos a afirmar la fragilidad de la identidad personal.

Es importante tener en cuenta que la fragilidad ha sido señalada por Ricoeur desde sus primeros escritos. En *El hombre falible* se indica con toda claridad la ontología de la desproporción que marca la grieta entre la finitud y el anhelo de infinitud. Asimismo, la dialéctica entre el actuar y el padecer, constante en toda la obra, es una muestra más de la desproporción de la existencia. Ricoeur nos recuerda a modo de *leitmotiv* que somos hombres actuantes y sufrientes. La fragilidad o vulnerabilidad de la existencia se encuentra precisamente en la asimetría de esta dialéctica y no puede ser superada en virtud del estatuto ontológico de la existencia.

Entre las múltiples causas que Ricoeur señala respecto de la fragilidad de la identidad podemos enumerar las siguientes.¹ En primer lugar, la relación con el tiempo. La pregunta clave es: ¿Qué significa seguir siendo el mismo a través del tiempo? Para resolver este enigma es necesario, por un lado, avanzar en la distinción realizada entre identidad *ídem* e identidad *ipse*. Por otro lado, esta causa inicial de la fragilidad debe contemplar también “la difícil negociación entre la memoria individual y la colectiva”² teniendo en cuenta que el trabajo de la memoria colectiva presenta mayores dificultades que el de la memoria individual. Una segunda fuente reside en la sensación de amenaza, que, en algunos casos, se da en el encuentro con el otro, que aparece como un peligro para la identidad tanto personal como colectiva. Aquí la pregunta que surge es: ¿nuestra identidad es tan frágil que no puede soportar el hecho de que otros lleven sus vidas e inscriban su propia identidad en la trama de la vida de manera diferente a la nuestra?³ En este punto

1 Ricoeur, Paul, “Identidad frágil: respeto por los otros e identidad cultural”, en (ed) Nathan Eckstrand and Christopher Yates, *Philosophy and the Return of Violence Studies from this Widening Gyre*, New York, The Continuum International Publishing Group, 2011.

2 *Ibid.*, p. 83.

3 *Ibid.*, p. 85.

es importante considerar la relación entre memoria y narración, si bien la narrativa contribuye a la cohesión de la memoria consigo misma, sin embargo, mis memorias no son las del otro y, más aún, pueden excluir a las elaboradas por otros. Los fenómenos de defensa, rechazo y envidia son un factor para la autoidentidad y hacen patente que la presencia del otro distinto de mí puede ser una amenaza. Del mismo modo que en el caso del tiempo, aquí las colectividades también se encuentran ante el problema de defender su inmunidad casi biológica. A nivel de colectividades el problema se agudiza porque los actos de manipulación—que constituyen un factor perturbador— operan entre la demanda de identidad y las expresiones públicas de la memoria. El fenómeno de la manipulación está ligado al de la ideología, cuyos mecanismos se encuentran deliberadamente ocultos, por eso el trabajo de configurar una narrativa lleva implícito el de la ideología de la memoria. Al seleccionar los medios para la configuración de la función narrativa aparecen tanto las estrategias de olvido como de recuerdo establecidas por los grupos de presión interesados en establecer una “historia autorizada”. Según advierte Ricoeur, lo notorio es el pacto entre “recordar, memorizar y conmemorar, que no es solo una característica de los regímenes totalitarios sino una prerrogativa de «todos aquellos sedientos de gloria»”.⁴

La tercera fuente de la fragilidad de la identidad se encuentra en la herencia de la violencia fundacional. Paradójicamente, por una parte, lo que se celebra bajo el nombre de eventos fundacionales son actos de violencia que han sido legitimados a posteriori por un estado de autoridad precaria y, por otra, lo que los individuos buscan en el estado es seguridad, sin importar, a veces, la manera en que “cada estado repite el miedo a la muerte violenta a nivel institucional”.⁵ Este miedo evoca el lugar del asesinato en la génesis de lo político, la pregunta aquí es si esta cicatriz se borra incluso en un estado de derecho. Teniendo presente, como analiza Ricoeur, que la práctica de la muerte violenta no fue erradicada

4 *Ibíd.*, p. 86.

5 *Ibíd.*, p. 87.

totalmente de los estados de derecho, esta problemática marca diferencias entre lo individual y lo colectivo ya que el comportamiento hostil entre estados es diferente al odio de las personas. A nivel estatal, la relación predominante es amistad/enemistad que se vuelve explosiva cuando está en juego la supervivencia o integridad de la comunidad. "Llamativamente la tortura y el trato inhumano son crímenes de guerra pero el derecho a no ser torturado o tratado de manera inhumana carece de una sanción real"⁶ Frente a esta situación, Ricoeur considera que es necesario elevar la voz en nombre de la dignidad humana, incluidos los culpables, y por el derecho para todos a ser considerados como personas.

Debemos al menos saber por qué protestamos y marchamos. Es en nombre de la dignidad humana, incluso para aquellos que son culpables, y por el derecho de todos a nuestra consideración. Porque detrás de cada acto de infligir sufrimiento a otro se oculta la humillación que quiere que el perseguido pierda todo respeto por sí mismo y que llegue a odiarse a sí mismo.⁷

De todas las fuentes señaladas, que, sin ninguna duda, forman un entretejido, nos abocaremos en este trabajo, particularmente, a la segunda desde la perspectiva del sujeto de derecho, a través de la cual se pone de manifiesto un nuevo aspecto en lo que respecta a las capacidades del hombre capaz: su prolongación ético-política respecto de la imputabilidad. Centrándonos en la noción de identidad narrativa nuestro interés apunta a dilucidar en qué sentido es posible hablar de una identidad frágil y en qué medida, el poder y la responsabilidad están ligados a la fragilidad. En un segundo momento, se pondrá de manifiesto cómo las potencias o capacidades del hombre capaz pueden ser vulneradas, tanto por los otros como por las instituciones, poniendo en peligro nuestra autonomía. La incapacidad para decir y narrar ponen de manifiesto hasta qué punto, tanto los otros como las instituciones, se pre-

6 *Ibíd.*, p. 88.

7 *Ibidem.*

sentan como las principales fuentes de amenaza. Finalizaremos nuestra exposición haciendo referencia a la necesidad de pensar conjuntamente el poder, la fragilidad y la responsabilidad.

II. La identidad narrativa: el entrecruzamiento entre *ídem* e *ipse*

Ricoeur procura disociar dos significados de identidad. Mientras que la identidad en el sentido de la mismidad implica un componente invariante, la identidad en el sentido de la ipseidad es ajena a toda afirmación acerca de un rasgo inalterable de la persona. Un análisis conceptual de la identidad-mismidad nos muestra como componentes la identidad numérica, la identidad cualitativa y la continuidad ininterrumpida entre el primer y último estadio del desarrollo de lo que consideramos como un mismo individuo.⁸ Ahora bien, para hacer frente al tiempo como factor de semejanza y diferencia, es necesario poner en la base de la semejanza y la continuidad ininterrumpida un principio de permanencia en el tiempo en la forma de un esquema invariante. Así, el carácter es el conjunto de caracteres que permiten reidentificar un individuo humano como el mismo (*ídem*). Se trata de un conjunto de disposiciones adquiridas y de identificaciones que se adquieren en el trato con valores, normas, modelos o héroes. Los hábitos y las identificaciones confieren estabilidad, y por eso el carácter asegura la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y la permanencia en el tiempo que definen la identidad-mismidad. Sin embargo, el carácter tiene una historia, una dialéctica de innovación y sedimentación, y por eso no desaparece totalmente la ipseidad en este recubrimiento con la mismidad.⁹ Por su parte, la identidad-ipseidad implica una forma de permanencia en el tiempo que nada tiene que ver

8 Cf. Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, pp. 140-143.

9 *Ibid.*, p. 147.

con la determinación de un sustrato, es decir, que se relaciona con la pregunta ¿quién? en tanto irreductible a la pregunta ¿qué? Mientras que el carácter muestra una coincidencia de la identidad con la mismidad, la fidelidad a sí mismo en el mantenimiento de la palabra dada pone de relieve la separación de la ipseidad con respecto a la mismidad. Por un lado, mismidad e ipseidad tienden a coincidir en el carácter. Por el otro, la ipseidad se libera de la mismidad en el mantenimiento de sí. Pues la promesa se mantiene independientemente de cualquier cambio en el carácter, y por eso “atesta plenamente la irreductibilidad de las dos problemáticas una a otra”.¹⁰

La polaridad entre estos dos modelos de permanencia en el tiempo “abre un intervalo de sentido en el que se sitúa el relato a fin de llenarlo mediante la noción de identidad narrativa”.¹¹ Esta noción oscila entre un límite inferior de confusión entre mismidad e ipseidad en el carácter, y un límite superior en que la ipseidad no se sustenta en la mismidad como en la promesa mantenida. El relato implica precisamente una mediación entre la dimensión cronológica de los episodios del relato y la dimensión no cronológica o configurante que transforma los episodios en un arreglo de hechos. La narración permite reunir la vida como una totalidad singular y establecer una mediación entre los dos polos del carácter y el mantenimiento de sí. Así, al construir el relato de la propia vida, se constituye la identidad narrativa. Por su parte, el mantenimiento de sí permite “circunscribir la dimensión propiamente ética de la ipseidad”.¹² Ricoeur señala que el mantenimiento de sí tiene una estructura dialógico-diádica y encuentra su paradigma en la promesa. Para que no se convierta en una mera constancia debe responder a una espera, esto es, a una petición que viene de otro. Asimismo, la ipseidad en la dimensión ética conduce a la autonomía del sí-mismo,¹³ pero a una autonomía que,

¹⁰ *Ibíd.*, p. 143.

¹¹ *Cf. Ibíd.* p. 150.

¹² *Ibíd.*, p. 195.

¹³ *Ibíd.*, p. 331

como veremos, está estrechamente relacionada con la solicitud por el otro y con la justicia de cada hombre. “No es una autonomía autosuficiente porque es solidaria y dependiente de la regla de la reciprocidad y de la regla de la justicia”.¹⁴

III. La fragilidad de un ser que debe llegar a ser autónomo

En una breve alocución que Ricoeur sostiene en virtud de la entrega del doctorado *Honoris Causa* en la Universidad complutense de Madrid,¹⁵ elige para su disertación un tema ético: la responsabilidad, al respecto afirma que cuando habla de fragilidad se refiere a la “que resulta de nuestra debilidad, de nuestra vulnerabilidad, de nuestro sometimiento a la enfermedad y a la muerte”,¹⁶ a la cual se agrega aquella que resulta del actuar humano que “crea poder”, y produce nuevas formas de fragilidad y, por lo tanto, de responsabilidad.

A fin de desarrollar esta cuestión, es interesante destacar, desde nuestro punto de vista, dos trabajos de Ricoeur, íntimamente relacionados, que conciernen a las incapacidades surgidas de las mismas capacidades del poder. Tanto la conferencia titulada “Autonomía y vulnerabilidad” como “El sufrimiento no es el dolor”, pilares de nuestra exposición, están dirigidas, en el primer caso a juristas, que dictaminan sobre la pena y la sanción respecto de casos de violencia y, por otra parte, a médicos que se encuentran comprometidos tanto con el comienzo como con la manera en que una vida puede acabar dignamente.

Lo primero a tener en cuenta es que Ricoeur considera la autonomía como un proyecto, hay un devenir autónomo que atañe principalmente al hacerse a sí mismo. Se trata de componer gra-

¹⁴ *Ibid.*, p. 320.

¹⁵ Ricoeur, Paul, “Poder, fragilidad y responsabilidad”. Alocución impartida en la entrega del premio doctor *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid, 1993.

¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

do por grado la idea-proyecto de autonomía desde el plano ético político hasta el nivel de la antropología filosófica en donde surge la pregunta: “qué especie de ser es, pues, el ser humano para que le pueda concernir la problemática de la autonomía”.¹⁷ Por otra parte, autonomía y vulnerabilidad se cruzan paradójicamente en el mismo universo de discurso: el del sujeto de derecho. Siguiendo a Spinoza, Ricoeur considera el vínculo entre la afirmación poder hacer y potencia. “Este vínculo dirige todas las formas reflexivas en las que un sujeto se designa a sí mismo como aquel que puede”.¹⁸ La simple afirmación del puede tiene la forma afirmativa de la atestación, que es “un crédito abierto a la convicción práctica, una confianza en la propia capacidad, que recibe su confirmación de su ejercicio y de la aprobación que otro le confiere”.¹⁹ La confianza que pongo en mi poder de obrar forma parte de la creencia en las capacidades del sí mismo y, esto es directamente proporcional a lo que sucede con las figuras de la no potencia. Así, las modalidades de la igualdad conciernen a la igualdad en el plano del poder hablar, poder decir, explicar, argumentar, debatir. Estas modalidades se corresponden con las figuras de la no-potencia, que, a mi entender, se encuentran eminentemente descriptas en el estudio “El sufrimiento no es el dolor”.

Lo primero a destacar es la diferencia entre el dolor y el sufrimiento. Mientras que el dolor se refiere a los afectos sentidos y localizables en órganos particulares el sufrimiento apunta a los afectos, que se abren a la reflexividad, a la relación con uno mismo, con el otro y, con el sentido, o con el cuerpo entero. El sufrimiento se da, por una parte, como alteración de la relación consigo mismo y de la relación con el otro y, por otra, como disminución del poder actuar.²⁰ Ricoeur propone distribuir los fenómenos del sufrir sobre dos ejes: el de la relación *sí mismo-otro* y, el de la rela-

17 Ricoeur, Paul, *Lo justo. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008, p. 72.

18 *Ibid.*, p. 73.

19 *Ibidem.*

20 Ricoeur, Paul, *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Paris, PUF, 2013, p. 14.

ción *hacer-padecer*. En el eje sí mismo-otro, el sí mismo ahonda el sentimiento de su propia existencia. Se repliega sobre sí y queda afectada la intencionalidad que apunta a algo distinto de sí. En referencia al otro se produce una crisis de alteridad por separación que apunta a algo distinto de sí. El otro es el enemigo que me hace sufrir y surge la inevitable pregunta: ¿por qué a mí?

En el eje de la acción y la pasividad, las formas del sufrir se distribuyen en relación con las del actuar, con heridas que impactan la capacidad de expresarse, narrarse y valorarse como un agente moral. En cada caso, hay una intensificación de la percepción del yo y una separación o extrañeza con respecto al otro. En primer lugar, la incapacidad para expresarse verbalmente se manifiesta en el grito, las lágrimas y las quejas dirigidas al otro, quien es percibido como enemigo o como medio de ayuda. A diferencia del dolor físico, que puede quedar atrapado en el silencio del cuerpo, este sufrimiento busca exteriorizarse. En segundo lugar, la impotencia para actuar genera una separación entre el deseo y la capacidad de ejecutar. Esto es común tanto al dolor como al sufrimiento. Sin embargo, a través de la resistencia, una mínima capacidad de actuar se integra en la pasividad del padecimiento. En esta dinámica, el agente no sólo se enfrenta a otros agentes, sino también a personas que padecen las consecuencias de su acción. En situaciones extremas, esta relación se invierte, y la persona se siente completamente sometida al otro, como si estuviera en su poder. En este contexto, sufrir implica sentirse víctima, una intensificación de la pasividad extrema del sujeto, que se enfrenta a la pérdida de control sobre su propia vida. En tercer lugar, la impotencia para narrarse a sí mismo surge como una ruptura en el hilo narrativo personal, producto de una concentración excesiva en el momento presente. Este tipo de sufrimiento distorsiona las relaciones con los demás, ya que las historias individuales se enmarañan con las de los otros.

Finalmente, la incapacidad para valorarse a sí mismo se traduce en una tendencia al menosprecio personal y la autoinculpación. En su extremo, esta pérdida de autoestima puede percibirse como una violación o despojo cometido por el otro. En este punto,

el lamento supera la queja, transformándose en una acusación dirigida al otro. Las relaciones se ven afectadas por delirios de persecución, lo que da lugar a emociones como la envidia y el deseo de venganza. La persona sufre por carecer de aquello que posee el otro, en virtud de ello surgen las pasiones de envidia y venganza. “Sufro por no tener lo que el otro tiene”.²¹ Se busca una separación por medio de la venganza.

En lo que sigue intentaremos mostrar hasta qué punto la incapacidad para decir y narrar, que atañe a la identidad narrativa, colocan al sujeto capaz en una situación de debilidad que se vincula con la violencia como forma psicológica de disminución de la persona. Recordemos que:

una vida es la historia de esta vida, en busca de narración. Comprenderse a sí mismo es ser capaz de contar sobre sí mismo historias que sean inteligibles y aceptables, sobre todo aceptables. [...] El sufrimiento aparece como ruptura del hilo narrativo, como resultado de una concentración extrema, de una focalización puntual, sobre el instante.²²

Claramente, Ricoeur señala que a las incapacidades producidas por la enfermedad o por el envejecimiento y, en general, por el curso del mundo, se añaden las infligidas por los seres humanos entre sí como consecuencia de las relaciones de interacción. La incapacidad de no-poder decir, esto es, de argumentar, debatir, expresar un sentimiento, es redoblada por la duda que genera en la propia persona esta incapacidad, es un sentirse “excluido del lenguaje”: “Creerse incapaz de hablar es ya ser un inválido del lenguaje”;²³ y se agrava por la falta de apoyo de los otros respecto a su poder decir. A esta realidad se encuentran confrontados, “los jueces de instrucción, de salas, jurados, jueces en la aplicación

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Ibid.*, pp. 21-22.

²³ Ricoeur, Paul, *Lo justo. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, op. cit., p. 74.

de las penas: a la mutilación”,²⁴ y que se puede considerar básica, en el sentido de lo que representa dicha exclusión lingüística. El poder decir representa el “derecho al verbo” y el no-poder-decir, habla con más claridad que cualquier discurso sobre la “finitud lingüística”.²⁵

A esta incapacidad se suma la impotencia para atribuirse una identidad, más precisamente, se trata de la impotencia para elaborar el relato de la propia vida a través de la narración. Nuevamente la temporalidad resulta ser una amenaza para la “conexión de una vida”. En este punto se hace necesario recordar la relación difícil con el tiempo, la cual causa dificultades en virtud de la naturaleza equívoca de la noción de lo mismo implícita en la noción de identidad. El hecho de poder mantenerse unido a sí mismo en el tiempo se basa en un juego ambiguo entre mismidad e ipseidad. “La obsesión por identificarse” se encuentra en la dinámica que transita entre la flexibilidad necesaria para mantener la propia palabra, como en la promesa, y la solidez del carácter. En otras palabras, el problema surge cuando se pierde el equilibrio entre reconocerse en fotos y como el mismo (por ejemplo, al revisar los recuerdos plasmados en un álbum de fotos personal) y la expectativa de que el otro no sólo sea coherente con sus acciones pasadas, sino también con su palabra dada. Esta tensión genera dos tipos de discursos distintos por parte de aquellos que han adquirido un dominio sobre el lenguaje (políticos, docentes, jueces). Así, por ejemplo, por un lado, el discurso de los políticos suele enfocarse en la reivindicación de una identidad sustancial, desligada de la dimensión histórica. Por otro lado, los juristas enfrentan con mayor frecuencia casos de individuos incapaces de construir una identidad narrativa, de reconocerse a través de una historia que no sólo puedan relatar, sino que los conecte profundamente con ella. En esta incapacidad de narrar y apropiarse de una historia personal radican los signos de vulnerabilidad, que afectan directamente la autonomía del individuo y, que, son objeto de manipulación por

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid*, p. 74.

parte de aquellos que poseen los medios para actuar sobre ella. La disimetría entre el agente y el receptor de la acción abre la puerta a “todas las formas de intimidación, de manipulación, de instrumentalización, esto es, de todas las formas que «corrompen las relaciones de servicio entre humanos»”,²⁶ y que van en desmedro de la autonomía de la persona. Autónomo, afirma Ricoeur, es “un ser capaz de conducir su vida de acuerdo con la idea de coherencia narrativa”.²⁷ A continuación, aclara, que no es posible hablar de autonomía sin hablar de identidad y, esto, desde dos puntos de vista diferentes. Por un lado, como acabamos de ver, la relación con el tiempo y, por otro, desde la perspectiva insustituible que “marca la singularidad de la *identidad personal*”.²⁸ La singularidad se refiere al hecho de que somos seres únicos e insustituibles, un estilo de ser que refleja nuestra propia vida. Esta singularidad se hace accesible, como se ha señalado, a través del relato, y resulta esencial para establecer una relación genuina con el otro. Por ello, la reivindicación de la identidad personal, en lo que respecta a su singularidad, está profundamente vinculada a la reivindicación de la alteridad. Paul Ricoeur sostiene que la exigencia de singularidad, ligada estrechamente a la estima de sí, conlleva necesariamente una reivindicación de la alteridad que llega incluso a confrontar lo propio con lo extraño. En este sentido, la forma ética que adopta la reivindicación de la singularidad es la estima de sí misma. Sin embargo, esta reivindicación de la propia identidad o estima de sí puede verse afectada por las tensiones entre dicho sentimiento y diversas formas de presión social. Estas presiones, como las generadas por la propaganda o las redes sociales, imponen modelos externos, como el ideal del éxito, y configuran diferentes formas de manipulación que interfieren en la construcción y la valoración de la singularidad personal.

La singularidad atañe al hecho de que somos insustituibles, únicos, se trata de un estilo de ser que expresa nuestra propia vida

²⁶ *Ibíd.*, p. 74.

²⁷ *Ibíd.*, p. 76.

²⁸ *Ibíd.*, p. 75

y al que accedemos, como ya dijimos, a través del relato, este requisito es imprescindible para poder contar con el otro. En virtud de ello, la reivindicación de la identidad personal en lo que atañe a su singularidad se encuentra íntimamente ligada a la reivindicación de la alteridad. Ricoeur considera que la exigencia de singularidad estrechamente ligada a la estima de sí obliga también a una reivindicación de la alteridad que avanza hasta el ámbito de lo extraño frente a lo propio. Así la forma ética que toma la reivindicación de la singularidad es la estima de sí. Sin embargo, la reivindicación de sí o estima de sí puede verse afectada por el choque entre este sentimiento y las diferentes formas de presión social, provenientes, por ejemplo, de la propaganda o las redes sociales y que determinan, entre otras cosas, el modelo del éxito de las diferentes formas de manipulación. Ricoeur se refiere a un conflicto entre reflexividad y alteridad: “Los derechos de alteridad comienzan desde muy abajo: acompañan al lenguaje que nos ha sido dirigido antes incluso de que habláramos”.²⁹ El lenguaje que le da a la memoria su carácter insustituible, incommunicable, se apoya en los relatos hechos por otros y, se alimenta también de la memoria colectiva en la medida en qué nos identificamos con valores, héroes o personajes de nuestra cultura.

El momento crucial de la confrontación entre reflexividad y alteridad está representado por la bifurcación en el interior mismo del concepto de identificación: por un lado, nos identificamos designándonos a nosotros mismos como aquel que [...] habla, actúa, recuerda, se imputa la acción, etc., pero identificarse es también identificarse [...], con héroes, con personajes emblemáticos, modelos y maestros, también con preceptos, normas cuyo campo se extiende desde las costumbres tradicionales hasta los paradigmas utópicos que, emanando del imaginario social, remodelan nuestro imaginario privado, a veces según las vías descritas por Bourdieu de la inculturación insidiosa y de la violencia simbólica.³⁰

29 *Ibíd.*, p. 78

30 *Ibíd.*, p. 78.

Como corolario de estas descripciones acerca de la fragilidad y la autonomía me gustaría destacar el papel que la educación debe cumplir para impulsar y fomentar la elaboración de nuestra identidad personal. Ricoeur habla “de educación para la coherencia narrativa, de educación para la identidad narrativa”.³¹ Según mi opinión, los docentes deberían ofrecer los medios para “aprender a contar la misma historia de otra manera, aprender a dejarla contar por otros, someter la narración de vida a la crítica de la historia documental como otras tantas prácticas susceptibles de tomar en consideración la paradoja de la autonomía y de la fragilidad”.³² Por otra parte, Ricoeur insiste en que la propia identidad se construye entre el polo que atañe al esfuerzo de pensar por sí mismo y el polo que concierne al dominio o reino del otro. Es aquí donde tiene su lugar la tarea de la educación la cual consiste en conducir la interminable negociación entre el requerimiento de singularidad una y una presión social –siempre susceptible de reconstituir las condiciones de lo que la filosofía de la Ilustración llamó “estado de minoría de edad”. Entre estos dos polos Ricoeur intercala las consideraciones antropológicas bajo la enseñanza de un ser humano capaz y la aproximación propiamente ético jurídica del problema de la autonomía. “Situaré ésta bajo la égida de la idea de imputabilidad, ancestro clásico de nuestra noción moderna de responsabilidad”.³³ La idea de obligación es tan fuerte que concedemos de buen grado que un sujeto sólo es responsable, *capaz* de responder de sus actos, en la medida en que es capaz de asumir su acción, considerándola una primera vez en el sentido de obligación de satisfacer la regla y, una segunda vez, en el sentido de obligación de cargar con las consecuencias de la infracción, del daño, del delito, dar cuenta *putare, computare*, imputar. En su sentido más general, es, en efecto, poner sobre la cuenta de alguien una acción censurable, una falta, es decir, una acción confrontada previamente a una obligación o a una prohibición

³¹ *Ibíd.*, 77.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*, p. 78.

que dicha acción infringe. La idea de obligación no está ausente, pero el primer acento recae sobre el acto de poner una acción en la cuenta de alguien, como la gramática de la palabra indica. La imputabilidad es la capacidad de ser considerado responsable de los actos como siendo su verdadero autor.

La cuestión que nos viene entonces a la mente concierne al vínculo entre la idea de considerar a alguien como el verdadero autor de una acción y la de colocar esta acción bajo la obligación. Una reflexión más profunda acerca de la ligación entre estas dos cuestiones exige, recurrir a “una fenomenología de la experiencia moral” que debe mostrar el lugar en que coinciden “la fuerza de este vínculo y la vulnerabilidad que obliga a la idea de autonomía a ocupar las dos posiciones, en apariencia opuestas, de presuposición y de fin que hay que alcanzar, de condición de posibilidad y de tarea”.³⁴ Esta reflexión se sitúa bajo la idea de imputabilidad, el concepto clásico que da origen a nuestra noción moderna de responsabilidad. La noción de obligación es tan poderosa que aceptamos sin problema que un individuo sólo puede considerarse responsable de sus actos en la medida en que es capaz de asumirlos. Esto implica, por un lado, reconocer la obligación de cumplir con una norma y, por otro, aceptar la obligación de enfrentar las consecuencias de su transgresión, como el daño, el delito o la falta cometida. Esto supone confrontar dicha acción con una norma o prohibición que se ha infringido. Aunque la idea de obligación está presente, el énfasis recae principalmente en el acto de atribuir la responsabilidad de una acción a alguien, como lo sugiere la estructura lingüística del término. La imputabilidad se define, por tanto, como la capacidad de considerar a una persona responsable de sus actos, reconociéndola como su verdadero autor.

La cuestión que surge a partir de esto tiene que ver con el vínculo entre considerar a alguien como el autor de una acción y someter esa acción a una obligación. Reflexionar más profundamente sobre esta conexión nos lleva a explorar una fenomenología de la experiencia moral. Desde esta perspectiva, podemos

34 *Ibíd.*, p. 80.

identificar el punto donde coinciden la fuerza de este vínculo y la vulnerabilidad inherente que obliga a la autonomía a desempeñar un doble papel: como requisito previo y como objetivo a alcanzar, es decir, como condición de posibilidad y como tarea pendiente.

IV. Conclusión

Para finalizar, quisiéramos concluir con una breve reflexión sobre el vínculo fragilidad-responsabilidad. A lo largo de este trabajo se pusieron de manifiesto dos perspectivas de la responsabilidad: por una parte, la que se relaciona con lo frágil, y, por otra, la que define la responsabilidad como la capacidad para identificarse con uno mismo como el autor de los propios actos. Esta perspectiva no queda invalidada en virtud de que como hemos insistido es necesario rememorar nuestros actos, reuniéndolos en torno a una identidad personal porque de lo contrario es imposible que los demás confíen en nosotros y esperen el cumplimiento de nuestras promesas. Ahora bien, considerando la perspectiva de la fragilidad a la definición básica de un ser capaz de imputarse sus propios actos se agregan dos rasgos. El primero reside en un cambio de enfoque en cuanto a la dimensión temporal que mira hacia el futuro. En la medida en que estemos dispuestos a reparar el daño causado o a asumir el castigo por nuestras acciones, estamos inevitablemente proyectados a lo que está por venir: “la llamada que llega de lo frágil nos orienta hacia el futuro: ¿qué haremos con este frágil ser, ¿qué haremos por él? Todos los ejemplos de fragilidad vinculados a la extensión de nuestros poderes abogan por una responsabilidad respecto al futuro: del planeta, de la vida, de la economía mundial, de la comunicación y, por último, de la democracia”.³⁵

El segundo rasgo distintivo de esta nueva visión de la responsabilidad es que, mientras la capacidad de reconocerse como autor de los propios actos surge de la reflexión interna, la llamada

35 Ricoeur, Paul, “Poder, fragilidad y responsabilidad”, *op. cit.*, p. 77.

de lo frágil introduce al otro como un factor central. Es el otro, al depositar en nosotros su confianza, quien nos hace responsables de nuestros actos. Esto no plantea una oposición entre la autorreflexión y la llamada de lo frágil, sino que ambas dimensiones se complementan. Para que una capacidad se active, debe ser despertada, y es precisamente la confianza del otro la que nos impulsa a actuar responsablemente. A su vez, al responder a esta confianza, nos reafirmamos como agentes responsables y dueños de nuestras acciones. En el fondo, lo que está en juego es el reconocimiento mutuo, que transforma al otro en un semejante y no en un extraño. Esta similitud fundamental entre seres humanos debe preservarse, especialmente en un contexto donde el aumento del poder humano va acompañado de un mayor riesgo de daño hacia los demás.

V. Bibliografía

- Ralón, Graciela, “La posibilidad de la no-violencia y el carácter trágico de la acción histórica”, *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, Nro. 31, Año XVI, enero-junio 2015.
- , “De la disminución de la capacidad de obrar a la violencia como expresión de lo “intolerable”, en *Id.*, *Sentido salvaje, Naturaleza y acontecimiento*, México, Lambda, 2024.
- Ricoeur, Paul, “Identidad frágil: respeto por los otros e identidad cultural”, en Nathan Eckstrand and Christopher Yates (Eds), *Philosophy and the Return of Violence Studies from this Widening Gyre*, New York, The Continuum International Publishing Group, 2011.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- , *Lo justo. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008.
- , *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Paris, PUF, 2013.

—, “Poder, fragilidad y responsabilidad”. Alocución impartida en la entrega del premio doctor *honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid, 1993.

SARTRE-ARON. DOS MODOS DE APROPIACIÓN DEL FENÓMENO DE LA VIOLENCIA SOCIAL

Alejandro Del Valle
UNSAM

I. Introducción

Mucho se ha escrito de la famosa discusión respecto a la violencia que tuvo lugar en el campo intelectual francés de postguerra entre Sartre y Aron. De manera muy resumida, los ejes de este debate se centran en la *Crítica de la razón dialéctica* publicada por Sartre en 1960. En esta obra el fenómeno de la violencia aparece contenido en el marco de inteligibilidad histórica que la obra ensaya, cuya categoría principal es la de la escasez (*rareté*). Por su parte, Raymond Aron sostiene en *Historia y dialéctica de la violencia*, libro de 1973 que toma como blanco al “izquierdismo” y a la obra de Sartre a la que se hizo referencia, que las formulaciones de Sartre responden a una “filosofía de la violencia”¹ que resuelve en una “elección sistemática de la violencia”² como método político.

1 Aron, Raymond, *History and the Dialectic of Violence*, Trad. Barry Cooper, New York, Harper Torchbooks, 1976, p. 160.

2 *Ibid.*

En el caso de Sartre mostraremos que proponer la *rareté* como “relación fundamental de nuestra historia”³ responde a la perspectiva materialista adoptada por el autor. En el caso de Aron, mostraremos que la operación teórica desplegada en su crítica a Sartre es la misma que desarrolla en sus lecturas de Marx y que apunta a desestabilizar el argumento sartreano justamente ahí donde puede rastrearse su continuidad con Marx. Para esto, además de los textos dedicados a Sartre, tomaremos los textos en los que Aron trabaja el problema de la violencia en Marx. Nos referimos puntualmente a los apartados titulados “El papel de la fuerza” y “La teoría de la violencia” del libro *El marxismo de Marx*. Este libro fue publicado en 2010 y reúne, como explica Jean-Claude Casanova en el prólogo, dos cursos que Aron dedicó íntegramente a la obra de Marx: uno dictado en la Sorbona en 1962-63 y otro en el Collège de France en 1976-77.

Vale aclarar que el presente trabajo pretende dar cuenta de los elementos principales del debate desde una perspectiva particular: entender esta discusión como la confrontación de dos modos distintos de apropiación del fenómeno social de la violencia. Modos de apropiación cognitivos, vale decir, que no sólo difieren en las prácticas teóricas que efectivamente ejecutan, sino también, y quizá principalmente, en los efectos simbólicos y políticos que trascienden la especificidad de la teoría. Es claro que el lugar que la violencia ocupa en los armados teóricos de los autores determina la visibilidad del fenómeno de la violencia social, esto es, su apreciación positiva como fenómeno social existente; pero, al mismo tiempo, en tanto dispositivos teóricos, disponen las zonas oscuras del fenómeno, es decir, lo encapsulan en sus marcos propios de inteligibilidad mientras obturan el acceso a la significación de aquellos elementos que atentan contra el modo específico de apropiación que efectivamente se realiza. Esta perspectiva, que implica “una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo

3 Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 283.

visible”,⁴ rechaza la visión de la “filosofía clásica del conocimiento” y la idea de que el conocimiento responde a la mera adecuación entre un Sujeto y un Objeto ideal a partir de una “estructura especular de reconocimiento mutuo”. Siguiendo esta línea, las prácticas intelectuales de los autores se conciben como distintos trabajos de transformación, esto es, como prácticas que tienen una disposición activa sobre la materia sobre la cual trabajan y que se articulan, como hemos puntualizado, con una diversidad de prácticas heterogéneas no teóricas.⁵

II. La materia como medio

Si tomamos como válido el señalamiento que Merleau-Ponty hizo a Sartre en 1955 acerca de que en el caso de Marx las relaciones entre los hombres están mediadas por la materia, mientras que, en el caso de Sartre, se trata de relaciones inmediatas de *cogito a cogito*,⁶ podríamos decir que en la obra de 1960 este señalamiento deja de ser pertinente. No solo porque en *La crítica de la razón dialéctica* se afirma que “las relaciones entre los hombres están mediadas por la materia”,⁷ sino porque la operación intelectual cuyo efecto es esa mediación puede rastrearse en los textos del joven Marx. Creemos que el acercamiento de Sartre con el Partido Comunista Francés implica también un lazo teórico más estrecho con el pensamiento de Marx que se expresa en el carácter análogo de la operación intelectual que pone a la materia como mediación

4 Althusser, Louis y Balibar, Etienne, *Para leer el capital*, Trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, p. 25.

5 Romé, Natalia, *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser, entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata, Edulp, 2014, p. 39-42.

6 Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 233.

7 Cladakis, Maximiliano, “Materialidad y violencia a partir de la estructura original de rareté en la Crítica de la razón dialéctica”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII-Nº 1, 2018, pp. 43-58.

necesaria de los vínculos sociales.⁸ A su vez, esta operación intelectual de Sartre puede rastrearse en la crítica que el joven Marx hace de Hegel. Es muy ilustrativa la lectura que Lucio Colletti realiza de esta crítica, justamente porque permite señalar con claridad el punto por el cual, en 1955, Merleau Ponty diferenció a Sartre de Marx.

Colletti sostiene que la crítica de Marx a Hegel no es el “concepto del concepto, o sea, metaciencia” sino que es “*reflexión sobre la ciencia*, precisamente en tanto que ella misma es *ciencia*, saber *positivo*”, es decir, en tanto es un discurso que remite a algo real fuera de sí. De aquí que el autor italiano remarque el carácter deíctico de los discursos, tanto del que sirve como objeto de la crítica (Hegel) como del discurso crítico (Marx), y que ese carácter deíctico se manifiesta expresamente modificando los discursos mismos. Es a partir de aquí que esos discursos dejan de presentarse como meros discursos lógicos o filosóficos y que, aquí la genialidad de la crítica de Marx, se revelan, además, como discursos *sociológicos*, esto es, discursos que son y no pueden dejar de ser “manifestaciones de la sociedad burguesa” y de remitir a la realidad de la sociedad y del Estado burgués.⁹

Por lo tanto, afirma Colletti, la crítica de Marx a Hegel no establece inmediatamente una “relación de filósofo a filósofo” o bien, para decirlo en la terminología francesa de la época, de *cogito* a *cogito*. Por el contrario, la crítica marxiana repone la materia en el diálogo filosófico en un doble sentido: por un lado, haciendo

8 Este punto está muy lejos de ser el único que puede señalarse como análogo entre la crítica de Sartre y la crítica del joven Marx: “En la Crítica se afirma enfáticamente que ‘toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política’. En este punto, Sartre retoma, evidentemente, la tesis que Marx expone en la ‘Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel’, en donde Marx reivindica el carácter esencialmente práctico de la teoría y habla de las armas de la crítica y de la crítica de las armas. Cladakis, Maximiliano, “Filosofía, historia y marxismo. Aportes desde el debate Sartre - Merleau-Ponty”, *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, N° 19, Año X, p. 123.

9 Colletti, Lucio, “Hegel y Marx” en *El marxismo y Hegel*, Trad. Francisco Fernández Buey, México, Grijalbo, 1977, p. 186.

que los textos hablen de la sociedad y haciendo de los textos manifestaciones de esa sociedad y, por otro lado y al mismo tiempo, haciendo que el referirse del texto al objeto sea directamente “el referirse del hombre al hombre y, por lo tanto, relación social”.¹⁰ Es este último punto el que permite comprender cómo la operatoria de crítica del joven Marx introduce la materia como medio.

Analicemos sucintamente estas dos cuestiones. Sobre la primera referida al texto y su remisión a la sociedad: por un lado, la crítica de Marx hace del pensamiento de Hegel el “reflejo teórico” de “la realidad”, de la materialidad del “*ser social*”. En este sentido, “la sociedad es el contenido de la teoría”, aquello a lo cual la teoría activamente refiere.¹¹ Este punto es de suma importancia porque la crítica de Marx no se dirige a objetar el pensamiento de Hegel a partir de achacarle alguna incoherencia lógica o puramente formal sino que apunta, como dice Colletti, a aquello por lo cual Hegel “es verdaderamente grande”.¹² Dejemos que lo diga Marx: no es la concepción de Hegel la que “deja en el aire la vida política, sino que la vida política es la vida aérea, la región etérea de la sociedad civil”; la concepción de Hegel, sentencia el joven Marx, es “la representación de una separación realmente existente”.¹³ De aquí la particularidad específica de la crítica marxiana, dice Colletti:

mientras la crítica tradicional, la cual acusa al idealismo de no tener en cuenta lo concreto, el mundo, acaba en cierto modo convalidando el principio del mismo, precisamente porque admite la posibilidad de que una filosofía se constituya prescindiendo de la materia, el discurso de Marx, por el contrario, conduce a la muy diferente constatación de que quien intenta omitir lo concreto no desemboca en una filosofía simplemente abstracta, sino en una filosofía llena ella misma de un contenido real, pero que además rectifica la inicial

¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹¹ *Cf. Ibid.*, p. 180.

¹² *Cf. Ibid.*, p. 176.

¹³ Marx, Karl, *Crítica del derecho del Estado hegeliano*, Trad. Eduardo Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980, p. 119.

pretensión de prescindir de éste ante la necesidad de reproducirlo ‘tal como es’ en que al final se encuentra.¹⁴

Sobre la segunda cuestión referida a que el carácter deíctico del material textual implica necesariamente una “relación social”, vale preguntarse: ¿Cómo es que la materia se impone como mediación necesaria en la relación que los hombres establecen entre sí?

Para la constitución del vínculo social, afirma Colletti, además de la “verificación formal” que consiste en que “los predicados con los cuales designo el objeto sean tales que manifiesten el objeto mismo”¹⁵, es necesaria (en el sentido de que no puede no darse) una “segunda verificación” que consiste en que el otro, “al recoger mi pensamiento [...] experimente en concreto la concordancia de idea y hecho”¹⁶. Por lo tanto, esa “verificación formal”, que Colletti también llama “interna”, solo puede ser pensada como escindida de las condiciones de la “segunda verificación”, que Colletti también llama “externa”, de acuerdo a un ejercicio abstracto de inteligibilidad analítica, pero nunca como el darse concreto de la práctica social de remisión discursiva a un objeto. Es aquí donde la materia opera, para decirlo con Sartre, como “relación unitaria de una pluralidad de individuos”,¹⁷ es decir, como mediación de las relaciones entre los hombres y el elemento necesario para el vínculo social. Digamos, como ejemplo, que los contenidos de mi pensamiento, esto es, la concordancia formal entre mi pensamiento y el objeto, debe realizarse y efectivizarse en las condiciones objetivas dadas de la “verificación secundaria”. Esta “verificación secundaria”, en tanto el otro experimenta la concordancia que yo experimento en la “verificación formal” o interna, hace que mi propio remitir interno y formal al objeto sea *ya objetividad y universalidad*.¹⁸

14 Colletti, Lucio, *op. cit.*, p. 181.

15 *Ibíd.* p. 186.

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*

18 *Cf. Ibíd.*, p. 187.

De aquí que el vínculo social implique siempre a la materia como un elemento necesario que sostiene la inteligibilidad de las acciones sociales que constituyen dicho vínculo, en tanto las acciones se realizan bajo el modo de su eficacia social y esto sólo es posible en tanto ellas remiten a la materialidad en la doble acepción de ser expresiones de ella y partes integrantes de ella. Así como las ideas o los pensamientos son ininteligibles si no remiten a un objeto y si esa remisión no se constituye como tal en la verificación de las condiciones objetivas del vínculo social, o mejor, en los modos históricos determinados y específicos de realizar prácticamente esa remisión a objetos, de igual modo, la violencia social es un fenómeno ininteligible si no remite a la *rareté* como fuente de su inteligibilidad. Veremos en el próximo apartado cómo opera específicamente esta mediación de la *rareté*. Solo digamos ahora, para cerrar este punto, que la operación intelectual que describe Colletti es análoga a la operación teórica de Sartre, en tanto es válido decir que así como la remisión que constituye la “verificación formal” queda determinada y constituida por los modos sociales e históricamente variables de la “verificación secundaria”, la violencia social queda determinada, comprendida e incluso tipificada (moralmente, jurídicamente, éticamente, etc.) a partir de las distintas configuraciones históricas de la *rareté*. De aquí que Sartre sostenga que la *rareté* es, al mismo tiempo, “relación individual y medio social”.¹⁹

III. Materialidad como unidad dialéctica

Existe un consenso generalizado en afirmar que el tratamiento de la violencia en la *Crítica de la razón...* es inseparable del concepto de *rareté*. Quizá la primera delimitación importante que hay que hacer para dar cuenta de cómo comprendemos el materialismo de Sartre es la de afirmar que plantea la *rareté* como “una

19 Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 285.

relación dialéctica entre el hombre y la materia circundante".²⁰ Esa relación de tipo dialéctica que constituye la *rareté* implica un proyecto humano que "selle" la materia, que totalice la materia en función y de acuerdo a aquel proyecto. Es importante destacar que la *rareté* no es materia, ni se presenta como una propiedad abstracta o cualidad dada de ella. En cambio, se trata de un concepto que designa el modo concreto de existencia de la materia de acuerdo al proyecto humano que la involucra. Por lo tanto, el "no haber suficiente", situación que sustenta la amenaza constante de eliminación de cada individuo por la *praxis* del otro y que, entendemos, opera como el fundamento materialista de las formas de la violencia, queda determinado como fenómeno histórico y no como ontología.

La totalización entre materia y proyecto humano constituye la materialidad construida conceptualmente por Sartre para explicar el fenómenos social de la violencia a partir de ella. Esta unidad dialéctica es negativa en tanto esa unidad se impone al hombre como algo externo a él pero, a su vez, esta negatividad no puede dejar de imponérsele, en tanto y en cuanto esa unidad lo involucra como el elemento proyectual activo. De aquí que se diga que la materia totalizada, esto es, la materialidad, "vuelve hacia los hombres como posibilidad de destrucción".²¹ La *rareté* es el elemento de la totalización de la materia que cada proyecto humano vio regresar sobre sí a lo largo de la historia. La violencia es, quizá, la manifestación más dramática de ese regreso.

Pues bien, decir que la unidad surgida de la relación dialéctica entre el hombre y la materia circundante es la materialidad que oficia de fundamento y que otorga determinabilidad e inteligibilidad al fenómeno de la violencia social implica decir, al menos, dos cosas fundamentales. Primero: la conceptualización de la totalidad es condición necesaria de inteligibilidad del fenómeno de la violencia social. Pues, en la obra de Sartre "la violencia no es instituida a partir de una estructura ontológica del para-sí, ni

²⁰ Cladakis, Maximiliano, *op. cit.*, p. 52.

²¹ *Ibid.*, p. 53.

tampoco es una actitud frente al otro que pueda ser inteligibilizada analíticamente como una dimensión escindida de la totalidad".²² Dicho resumida y enfáticamente: la violencia abstraída de "la totalidad" es ininteligible.

Y segundo: la totalidad, en tanto oficia de materialidad, sirve de fundamento para comprender la violencia como una expresión determinada por esa materialidad. Pero, tanto para Sartre como para Marx, la materialidad que permite hacer inteligible las formas sociales no es la materialidad inerte del "materialismo abstracto de la ciencia natural" que "excluye el proceso histórico" (Marx) o el "materialismo intuitivo" de corte feuerbachiano del que Marx tanto insistió en separarse porque "no concibe lo sensible como actividad práctica" (tesis sobre Feuerbach IX). Por el contrario, la materialidad por medio de la cual se le otorga inteligibilidad a las formas sociales es ya, para decirlo con Marx, una materialidad que no hace abstracción del proceso histórico, esto es, un materialidad signada por "el autodesgarramiento y la contradicción" consigo misma (Tesis IV), o, para decirlo con Sartre, una "totalidad" o una "unidad" surgida de la relación dialéctica entre materia y proyecto humano que evita esa deriva del materialismo en "objetivismo metafísico" que el francés supo criticar prácticamente una década antes como "incompatible con la revolución" en el artículo "Materialismo y revolución".²³

IV. Violencia de la filosofía

El modo de apropiación conceptual ejecutado por Aron es distinto al de Sartre. Sin embargo, nuestro procedimiento será el mismo: a partir del análisis del desarrollo teórico del autor daremos cuenta de la operación intelectual que permite otorgar el lugar teórico específico que la violencia adquiere en el desarrollo argumental.

²² *Ibid.*, p. 56.

²³ Cf. Sartre, Jean-Paul, *Situations* III, Paris, Gallimard, 1949, p. 142.

Empecemos por las afirmaciones de Aron respecto a las posiciones de Sartre. En sus *Mémoires*, Aron sostiene que el planteo de Sartre “sugiere, si no es que afirma, una filosofía de la violencia (o de la revolución violenta)”.²⁴ Esta “filosofía de la violencia”²⁵ implica, sostiene Aron “la elección *sistemática* de la violencia o la Revolución”²⁶ y rechaza el reformismo por principio y no por un estudio de la coyuntura. Por eso sostiene que la elección de Sartre “de la violencia y la Revolución es a la vez filosófica y política”.²⁷ Lo “típicamente sartreano”, continúa Aron, es que “el símbolo de la *praxis* ya no es, en abstracto, la negación de la realidad [como sería en Hegel], sino concretamente, la muchedumbre en fusión, sobresalto colectivo en el cual y mediante el cual las conciencias superan la alteridad que, en tiempos normales, encierra a cada una de ellas en sí mismas”.²⁸ Con lo que diremos a continuación quedará claro el sentido de la amalgama entre los conceptos de “violencia” y “revolución” que propone la cita y se entenderá lo que intenta significarse con “tiempos normales”.

Es realmente esclarecedora la exposición del recientemente fallecido profesor de la Boston College, y cercano al pensamiento aroniano en este tema, Oliva Blanchette en su explicación sobre la reconstrucción que Aron realiza del concepto sartreano de la *rareté*. Blanchette afirma que Aron comprende el concepto de *rareté* a partir de poner en discusión las tres condiciones trascendentales o momentos de la historia de la propuesta sartreana. El primero es la “materialidad” (*materiality*) que Aron comprende como solo una reducción a términos biológicos. La segunda es la pluralidad de conciencias entendida como una descripción relativamente banal de cómo los hombres llegan a conocerse unos a otros en sus trabajos individuales para la supervivencia. Y la tercera y última, la *rareté*. Y atención aquí: puesto que, según se entiende,

24 Aron, Raymond, *Mémoires*, París, Éditions Robert Laffont, 2010, p. 760.

25 *Ibidem*.

26 *Ibid.* p. 761.

27 *Ibidem*.

28 *Ibid.* p. 760.

ni la “materialidad” (*materiality*) ni la “pluralidad de conciencias” constituyen por sí mismas la negatividad necesaria para poner en marcha una dialéctica específicamente histórica, la *rareté* es, si bien un hecho contingente en sí mismo, la tercera condición trascendental que, unida a la “materialidad” (*materiality*), aporta esa negatividad y hace surgir una constante, una necesidad de la historia humana.²⁹ Todo el desarrollo posterior, que concluye en la afirmación de que el planteo sartreano se inspira en una “filosofía de la violencia” que incluiría, como refiere el título del libro de Aron, una “dialéctica de la violencia”, se sustenta en esta concepción del concepto de *rareté*.

De aquí las diferentes definiciones del concepto de *rareté*. La primera es la siguiente:

La *rareté* es una negación inerte y demoníaca que pesa desde afuera contra la libre actividad del hombre y por eso mismo el hombre comienza a ver al otro como un enemigo, un contra-hombre, como inhumano.³⁰

Detengámonos en esta afirmación: la *rareté* es una “negación que pesa desde afuera contra la actividad libre del hombre”. No

29 La distinción que aquí recogemos fue realizada siguiendo el pasaje que aquí referimos: Blanchette, Oliva, “Violence or Dialogue? The Issue between Sartre and Aron”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 14, No. 1/2, p. 63. “Aron discusses the three transcendental conditions or moments of history proposed by Sartre: materiality, the plurality of consciousnesses, and scarcity. In the first he finds little that is original, only a reduction to biological terms of the Sartrean scheme of consciousness. In the second again there is little that deserves special attention: it consists mainly in a relatively banal description of how men come to meet one another in their individual labors for survival. Neither materiality nor plurality constitute the negativity required to set a specifically historical dialectic in motion. For this a third term is required: scarcity, a contingent fact in itself, so that man’s original liberty may be saved, but which joined with materiality gives rise to a constant, a necessity of human history.” Las citas en el texto son de traducción propia, siempre se referirá en nota al pie el texto en lenguaje original.

30 Blanchette, Oliva, *op. cit.*, p. 4. “Scarcity is a demoniacal and inert negation weighing against man’s free activity from the outside and because of it man begins to see the Other as an enemy, as counter-man, as inhuman”.

intentaremos dilucidar aquí cómo debe concebirse la “libertad del hombre” para dar una definición del concepto de *rareté* como la mencionada;³¹ solo digamos lo explícito y evidente: esa “libertad del hombre” es coartada “desde afuera” (*from the outside*) por la *rareté*. Pero si la *rareté*, como hemos visto, es un elemento contingente de la unidad dialéctica de materia y proyecto y si, por lo tanto, ese proyecto involucra al hombre en tanto su interioridad, es decir, en tanto elemento activo del sostenimiento de ese proyecto ¿Cómo es que la *rareté* se entiende como un elemento puramente exterior al hombre? ¿Qué operatoria conceptual debe realizarse para objetivar o, mejor dicho, exteriorizar unilateralmente respecto del hombre a la *rareté* como elemento de comprensión histórica? La respuesta está en el procedimiento orientado a desarticular la unidad dialéctica que Sartre llama totalidad. Este procedimiento es el de reconstruir la totalidad sartreana luego de reducir sus partes a elementos unilaterales y supuestamente independientes, esto es, negando que la totalidad sartreana sea unidad dialéctica y entendiendo que esa totalidad es “materia inerte” (esa mera reducción a término biológicos que Blanchette llama equívocamente “*materiality*”) más “pluralidad de conciencia”. Esta operación es equivalente a sumar un kilo de manzanas y un kilo de cerezas y concluir que la operación da como resultado dos kilos de fruta, es decir, se trata de una operación de mero agregado a partir de una unión puramente formal y aritmética de dos elementos *a priori* independientes que sólo se relacionan *a posteriori* y sólo como producto o efecto de la operación aritmética. Ya no se trata, como en la obra de Sartre, de una unidad dialéctica irreductible a la unicidad de sus partes (puesto que en una unidad dialéctica ninguno de sus términos tiene significancia ni autonomía relativa propia al margen de su contrario). La condición para entender a la *rareté* como imponiendo su regreso demoníaco sobre el hombre puramente desde el exterior (*from the outside*) es la descomposición del concepto de *rareté* en elementos independientes

31 Aunque podemos tomar como referencia para la indagación sobre este punto la afirmación de Colletti sobre el “idealismo político”.

y absolutos que sólo posteriormente y a consecuencia de una operación formal se unifican entre sí.

La negación de la totalidad sartreana como unidad dialéctica tiene su punto culminante en otra definición del mismo concepto clave de *rareté*. En esta oportunidad, el proceder teórico de Aron queda de manifiesto en la igualación ontológica que se realiza entre dos conceptos. Dice Blanchette:

La *rareté* es así el origen de la violencia, de este modo la materialidad y la *rareté* aparecen como la fundación ontológica o el origen trascendental de la lucha de clases.³²

Al margen de plantear a la *rareté* como “el origen trascendental” de la violencia y no como un elemento inherente de determinación e inteligibilidad,³³ nos parece necesario acentuar que esta concepción contradice explícitamente el planteo sartreano, puesto que en *La crítica...* se dice expresamente lo siguiente:

la *rareté* no es suficiente por sí misma para provocar el desarrollo histórico [...] por el contrario, es ella como tensión real y perpetua entre el hombre y lo circundante y entre los hombres, la que, en cualquier caso, da cuenta de las estructuras fundamentales [...] en tanto que han sido hechas *en el medio* de la *rareté* por hombres cuya *praxis* interioriza esta *rareté* aun queriendo superarla.³⁴

32 Blanchette, Oliva, *op. cit.*, p. 64. “Scarcity is thus the origin of violence, so that materiality and scarcity appear as the ontological foundation or the transcendental origin of the class struggle”.

33 Discusión en la cual no vamos a ingresar aquí pero que sin embargo creemos necesario dejar constancia de la importancia de esta diferencia de conceptualización a la hora de interpretar fenómenos sociales. Para un desarrollo de esta problemática ver, por ejemplo, Althusser, L. y Balibar, E., *op. cit.*, p. 71: “El rechazo a recurrir al origen es, pues, correlativo de una exigencia teórica muy profunda que hace depender la explicación de las formas más primitivas del modo de combinación sistemático actual”.

34 Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, *op. cit.*, p. 285.

Pero independientemente del endeble soporte textual de la crítica aroniana, a lo que apuntamos es a captar la operaciones intelectual que permite identificar un modo de apropiación específico del fenómeno de la violencia social. Y lo que podemos apreciar es que la negación de la materialidad como unidad dialéctica se resuelve en que la “materialidad y la *rareté*”, las dos cosas, aparecen como la “fundación ontológica” (*ontological foundation*) del conflicto, de la violencia, y de la “lucha de clases”.³⁵ La operatoria de lectura de Aron (el “*Aron’s outraged common sense*” al que se refiere Ronald Aronson),³⁶ en la que no hay una materialidad a la que referir los conceptos de materia y *rareté*, lleva lógicamente a la *igualación ontológica* entre ellos. Por eso, tanto la materia inerte por un lado (la reducción biologicista que Blanchette llama “*materiality*”)³⁷ y la *rareté* obtienen el mismo estatus ontológico. Lo que sucede con esta igualación es que obliga a concebir la existencia de la materia y la escasez de esa materia para el consumo como *ontológicamente* la misma cosa. A firmar esto es tan absurdo como decir que la muerte por deshidratación tiene, *ontológicamente*, las mismas

35 Ya dijimos algo sobre el carácter contingente de la *rareté* y la distancia entre el primer proyecto ontológico sartreano expresado en las obras anteriores a la *Crítica* y la *Crítica*. Vale aclarar aquí que la estrategia que Aron toma en la crítica contra Sartre consiste, entre otras cosas, en plantear una continuidad entre las primeras obras de Sartre y *La crítica de la razón dialéctica* como modo de separar a Sartre de Marx y de plantear que el problema profundo de la posición sartreana se basa en una lectura inadecuada del Marx. Cf. Morresi, S. y Vicente, M., “El combate fecundo: Aron frente a Marx y el izquierdismo”, *Cuestiones de Sociología*, N 20, e072, febrero-Junio 2019, p. 12.

36 Aronson, Ronald, “Review of ‘History and the Dialectic of Violence: An Analysis of Sartre’s ‘Critique de la Raison Dialectique’ by Raymond Aron”, *Science & Society*, Vol. 41, N° 2, p. 247.

37 En este trabajo hemos tenido celosa precaución en diferenciar conceptualmente la materialidad, entendida como el fundamento de determinación e inteligibilidad de las formas sociales, y la materia, entendida como la materia inerte, esto es, como elemento abstracto que constituye uno de los polos de la unidad dialéctica que Sartre llama “totalidad”. Blanchette, al explicar el desarrollo argumentativo aroniano, se refiere a la materia inerte como “*materiality*”. En todos los casos en los que este desfase conceptual pueda generar conflictos de interpretaciones hemos puesto entre paréntesis la palabra original utilizada por Blanchette.

causas que la existencia del agua; y tan aberrante como suponer que la escasez de un recurso para la vida depende *unilateralmente* de la provisión natural de dicho recurso. Este razonamiento lleva a desatender el aspecto proyectual que hace de ese recurso un elemento consustancial e inseparable de la *praxis* social. Además, Sartre es explícito en este punto: se trata de “reintegrar a la *rareté* como *hecho humano* (y no como maldad de una Naturaleza maldrastra) en la Historia humana”.³⁸

Este procedimiento teórico orientado a cruzar espadas con el “izquierdismo” no es patrimonio de un autor en particular. En tanto procedimiento constitutivo de un conocimiento específico, es decir, de un modo de apropiación teórico específico, y teniendo en cuenta las diferencias y matices que cada caso exijan, pueden rastrearse antecedentes y correligionarios³⁹. Veremos ahora una de sus expresiones más acabadas, desplegada a los ojos del mundo entero, en la cima del prestigio intelectual y sobre uno de los corpus filosóficos más prolíficos de la historia.

V. Objetos disciplinarios como esferas autosuficientes de lo real

Aron ensaya una lectura unitaria de los textos de Marx. Su lectura se orienta a “mostrar cómo se engarzan economía, filosofía e historia”.⁴⁰ Sin embargo, es curioso observar como esa lectura unitaria se consolida como tal. En el punto sobre la violencia y el lugar teórico que esta ocupa, el “engarzamiento” se produce a

38 Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 301.

39 Este es el sentido profundo en el que puede leerse la inserción o identificación de un autor respecto a una tradición de pensamiento. Y este es el sentido en el que hemos pensado el acercamiento de Sartre con el marxismo. Vicente y Morresi ubican a Raymond Aron en la tradición liberal conservadora, y el mismo Aron se declara deudor y continuador de la tradición liberal. No nos dedicaremos aquí a este problema, pero un análisis profundo en esta dirección echaría luz sobre esta cuestión.

40 Morresi, S. y Vicente, M., op. cit., p. 7.

partir de la previa descomposición del corpus en una “teoría sociológica” y una “teoría económica” (entre otras).

En el tratamiento de la cuestión del “papel de la fuerza” en el pensamiento de Marx, Aron establece una problemática alrededor de las consecuencias teóricas que trae aparejado el famoso capítulo XXIV del Libro I de *El Capital* dedicado a la acumulación originaria. En este capítulo Marx sostiene, como es sabido, que los mecanismos mediante los cuales se concretó históricamente la acumulación originaria del capital de las burguesías europeas “se fundan en parte sobre la violencia más brutal”.⁴¹ Entre los métodos señalados por Marx se encuentran las distintas legislaciones y el “sistema impositivo”, y se destaca, quizá el punto de mayor importancia a la hora de estudiar este texto desde América Latina, el “sistema colonial” y la “deuda pública”.⁴² Todos estos métodos en conjunto constituyen el proceso de acumulación originaria del capital, cuya barbarie Marx supo ilustrar con la célebre afirmación de que el capital vino al mundo “chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies”.⁴³

Más allá de los diferentes métodos específicos que Marx explicita, el revolucionario alemán concluye que todos estos métodos “recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista” y que, por lo tanto, la violencia es “ella misma una potencia económica”.⁴⁴

Aron contrasta esta afirmación de Marx sobre la violencia como “potencia económica” con otros pasajes del *El Capital* en los cuales el intelectual parisino lee “una descripción en términos puramente económicos del desarrollo del régimen capitalista”.⁴⁵

41 Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, Trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009, p. 940.

42 *Ibidem*.

43 *Ibid.*, p. 950.

44 *Ibid.*, p. 940.

45 Aron, Raymond, *El marxismo de Marx*, Trad. Adolfo Alfredo Negrotto, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 494.

Se trata de un fragmento que se encuentra unas pocas páginas más adelante del extracto mencionado *supra*, reproducimos la idea más importante: “Esta expropiación [Marx se refiere a la expropiación de un capitalista a otro capitalista «que explota a muchos trabajadores»] se lleva a cabo por medio de la acción de las propias leyes inmanentes de la propiedad privada capitalista, por medio de la concentración de los capitales”.⁴⁶

Este procedimiento de lectura continúa con el *Anti-dühring*. Siguiendo los mismos criterios hermenéuticos que con el fragmento de *El Capital*, Aron sostiene que en la obra de Engels⁴⁷ hay “dos teorías” sobre el origen del Estado. Una de las teorías refiere a que “el origen del Estado o el poder político está relacionado con funciones sociales vinculadas a la vida en común” y otra teoría que afirma que el Estado es “esencialmente el órgano a través del cual una clase mantiene su dominación sobre las demás”.⁴⁸

Como es evidente, para poder concebir que estas afirmaciones de Engels sobre el Estado responden a dos teorías diferentes, debe aceptarse que las “funciones sociales para la vida en común” (definición 1) no incluyen la represión, la violencia ni ninguno de los elementos necesarios por medio de los cuales “una clase mantiene su dominación sobre las demás” (definición 2). En otras palabras, tomando los fragmentos de *El Capital* mencionados *supra*, hay que conceder que las “leyes inmanentes de la propiedad privada capitalista” que explican la “concentración de capitales” por medio de la “expropiación” de un capitalista a otro capitalista que, a su vez, “explota a muchos trabajadores”, como Marx se encarga

46 Marx, Karl, *El Capital*, *op.cit.*, p. 953.

47 “Para algunos marxistas esta obra de Engels no debería ser tomada en cuenta; pero para Aron sí, porque ‘Engels leyó todo el libro a Marx y, de acuerdo con lo que él afirma y lo que surge de las cartas de Marx, éste último lo aprobó’. El análisis de Engels ocupa todo el capítulo XVI y, de acuerdo con Aron, su estudio es esencial, porque sintetiza el materialismo dialéctico que se convirtió en ideología oficial en la Unión Soviética” (Morresi, S. y Vicente, M., *op. cit.*, nota al pie 7, p. 16.)

48 Aron, Raymond, *El marxismo de Marx*, *op. cit.*, p. 573.

literalmente de aclarar, no implica ninguna dominación de clase ni se realiza ejecutando violencia alguna.

A partir de estos supuestos, Aron define la problemática principal de su lectura:

Queda por determinar si en la concepción marxista de la historia de los regímenes, el comienzo y el fin obedecen exclusivamente a las leyes inmanentes a esos regímenes o suponen, de hecho o por necesidad, la intervención de la fuerza.⁴⁹

Es llamativo que si bien el parisino apunta en su lectura el carácter de “órgano de dominación” del Estado (de hecho es una de las definiciones literales extraída por Aron del texto de Engels)⁵⁰, esta definición del Estado no resuelve en introducir una problemática alrededor de la violencia como un factor necesario para esa dominación. Por el contrario, a la hora de establecer el lugar de la violencia en la “teoría de la historia” de Marx se propone una férrea disyuntiva: *o bien* la historia puede entenderse a partir de unas leyes económicas inmanentes a los regímenes, digamos, un devenir histórico orientado por una economía “pura”, *o bien*, la inteligibilidad histórica se concreta a partir de las leyes económicas inmanentes *más* un elemento extraeconómico que, “de hecho o por necesidad”, de alguna manera debe combinarse o engarzarse *desde el exterior* con el desenvolvimiento inmanente del régimen. Además, es de suma importancia marcar que el problema se presenta como una disyuntiva y que la dilucidación de esta disyunción se juega *únicamente* en el *passage*, como diría Althusser, de un régimen a otro.

49 *Ibid.*, p. 495.

50 Además, para plantear la idea de que “la teoría de lo político es en Marx una teoría de la negación de lo político como dominio específico de la realidad humana o histórica”, Aron rescata la fórmula clásica, que Lenin recoge en su libro *El estado y la revolución*, en la que “el Estado es sólo un instrumento al servicio de la clase que posee los medios de producción, destinado a mantener el poder de esa clase dominante y la explotación de la clase dominada” (*Ibid.*, p. 610).

De aquí que, una vez descompuesto el corpus en las “dos formas extremas” en las que “oscilan” los textos de Marx y Engels,⁵¹ la propuesta de lectura unitaria que ensaya Aron necesita de un dispositivo de unión para “engazar” las descomposiciones teóricas producidas por la aplicación de su hermenéutica. Estas “dos formas extremas” se unifican cuando se concibe que la transformación del régimen capitalista en un régimen socialista se produce a consecuencia de una “doble dialéctica”: “En primer lugar está la dialéctica puramente económica de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción” y otra dialéctica “según la cual se llega al fin del régimen capitalista a través de la lucha de clases”.⁵²

La operación de unificación de Aron, cuyo artefacto es la postulación de una “doble dialéctica” (una por cada esfera o teoría) y cuyo corolario es una descripción del pensamiento marxiano como un “pensamiento de acción”,⁵³ es *concreta* en tanto operación intelectual, pero es *abstracta* en tanto los elementos unificados son extracciones que se han realizado de acuerdo a distintos objetos disciplinarios previamente tomados como fundamentos ontológicos. La “teoría sociológica” o “teoría de la clases” y la “teoría económica” que Aron ve en Marx se unifican en una “filosofía de la historia”, pero más allá de los problemas alrededor de planear la existencia de algo así como una “doble dialéctica”, esa unificación se sostiene *si y sólo si* no se lee economía en la disputas políticas y *si no se lee* sociología o “lucha de clases” en la teoría del valor. Sin embargo, creemos que la unidad del pensamiento marxiano es algo distinto que la mera sumatoria formal de dos objetos disciplinarios en una filosofía; por el contrario, esa unidad del corpus marxiano debe concebirse como orientada a captar una

51 *Ibid.*, p. 490.

52 *Ibid.*, p. 497. El artefacto teórico de la “doble dialéctica” vendría a explicar el desenvolvimiento interno de cada “forma extrema” en la que “oscilan”, siempre según Aron, los textos de Marx, pero de ninguna manera soluciona las formas o los modos del “engarzamiento” de las diferentes “formas extremas” en las que se descompuso el corpus. Cf. *Ibid.*, p. 497-502.

53 *Ibid.*, p. 500-501.

necesidad de la realidad, o, para decirlo con Marx, “el todo concreto y viviente ya dado”, la *unicidad concreta del fenómeno histórico* en su existencia fáctica.

Como vemos, así como para leer el texto de Marx, Aron plantea que existen dos “formas extremas” expresadas en una “teoría económica” y una “teoría sociológica” que se unifican en una “filosofía de la historia”, de igual modo, en el procedimiento que se utiliza para analizar el concepto de *rareté*, la “materia” y la “pluralidad de conciencias” funcionan como esas dos “formas extremas” que luego se unifican en una “filosofía de la violencia”.

VI. Conclusiones

Si de lo que aquí se trata es de analizar dos formas distintas de apropiación conceptual del fenómenos de la violencia social ya podemos decir, a partir de la exposición realizada, que una primera condición que funciona como denominador común es que la comprensión de la violencia aparece, quizá dada la preeminencia epocal del marxismo en el tratamiento de esta cuestión, en los marcos de inteligibilidad histórica. Más allá de este elemento coyuntural, apreciar construcciones teóricas como modos de apropiación permite comprender el ejercicio teórico en su carácter dialógico e incluso como dispositivos de disputa. No pretendemos estudiar acá las articulaciones que la práctica teórica mantiene con otras prácticas sociales, sino señalar un efecto del dispositivo teórico empleado, en tanto y en cuanto ese efecto carga de significación el fenómeno estudiado de la violencia. Será relativamente sencillo para el lector encontrar relaciones entre la carga significativa que la violencia adquiere en los distintos modos de apropiación estudiados y las prácticas políticas que esa apropiación sustenta, fundamenta o legitima.

Empecemos por considerar que, en el tratamiento de Sartre, al considerar a la *rareté* como un elemento contingente de la unidad dialéctica entre materia y proyecto humano se consolida una materialidad signada por el autodesgarramiento que el autor

llama “totalidad”. Este tipo de operación materialista que, creemos, al menos en algunos de sus aspectos formales, comparten Marx y Sartre, da sustento a una operación intelectual específica que permite apropiarse teóricamente de la violencia no ya bajo el signo de una desviación, un exceso o una degeneración anómala del funcionamiento “normal” de la sociedad. Por el contrario, en *La crítica...* la violencia aparece impregnada de la acritud de una manifestación ordinaria del funcionamiento social, como expresión del conflicto inherente al desenvolvimiento habitual de la sociedad. De aquí que la violencia quede concebida como una manifestación de ese rasgo deficitario que el conflicto (pues relación dialéctica es unidad y conflicto) entre la materia y el proyecto humano produce que es la *rareté*.

De este modo y de acuerdo a Sartre, la violencia viene a ejercer una negación que no es del Otro en tanto Otro *per se*, sino del Otro en tanto es inseparable de la *praxis* que objetivamente implica mi aniquilación por *rareté*. El “contra hombre”, la traición que el Otro significa para la humanidad es la fenomenología de la aparición del Otro a partir de una *praxis* determinada por las determinaciones históricas de la *rareté*. La antihumanidad del Otro es la representación de la amenaza objetiva que el Otro es para mí en tanto sujeto de una *praxis* sobre el suelo de la *rareté*.

Quizá el argumento más contundente para ilustrar este punto es la descripción de cuando se llega a la última torsión de la “dialéctica de la *rareté*”⁵⁴ en el que el exterminio del Otro descansa sobre una *rareté* que ha dejado atrás en su carácter inmediato la escasez de recursos respecto al hombre, es decir, en el momento en el que lo que falta no son recursos, sino en el que la *rareté* “regresa” al hombre de tal modo que son sus instituciones las que determinan que faltan hombres susceptibles de estar acreditados para el consumo de bienes ya existentes.⁵⁵ La violencia del sistema ya no deshumaniza inmediatamente por la escasez de bienes, sino por la *rareté*, es decir, por el sostenimiento del mundo humano

54 Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 299.

55 Cf. *Ibíd.*, p. 300.

mismo, por la perpetuación de determinado modo de “espíritu objetivo” (Hegel) o de “totalidad” (Sartre) que excluye institucionalmente, es decir, políticamente al Otro como sobrante. De aquí que en el planteo de Sartre, la inhumanidad, lejos de constituir un tipo específico de vínculo apoyado en fundamentos externos o trascendentes, sea “una relación de los hombres entre sí”.⁵⁶

A nivel general, podemos decir que los marxismos que se han fogueado en discusiones teóricas contra el estalinismo y el liberalismo han intentado reponer el espacio contingente de la actividad política diferenciándose a su vez del materialismo mecanicista y de propuestas idealistas. Quizá sea posible entender la disputa teórica de Sartre contra el “marxismo objetivista” y su expresión de sacar al marxismo de su estado de esclerosis en este sentido. Pero si el aparato estalinista se sirvió del reduccionismo economicista para fundamentar una filosofía de la historia que le permitió desarrollar, como dice Žižek en clave lacaniana, un “discurso de la Universidad en la posición del Amo”⁵⁷ como modo de legitimar e imponer su política, el liberalismo-conservador de Aron acepta el presupuesto de una “economía pura” por motivos bien diferentes. El postulado de un régimen de explotación que se mantiene a sí mismo mediante un proceso económico puro no solo viene a reafirmar la mistificación liberal del supuesto carácter diáfano de las bases fundantes de la sociedad moderna a partir de un mítico hombre pre-social y relaciones de producción sustentadas en pactos contractuales voluntarios, sino que a su vez genera el espacio teórico para postular una “política pura” que se vincula desde el exterior con la economía, es decir, el mito liberal pero leído desde su reverso. La “pureza” de la economía es, por lo tanto, el equivalente teórico de la sustracción de la fuerza en el mantenimiento de las relaciones de producción específicas que necesita el capital para reproducirse. La “pureza” de la política, por su parte, implica el sustento teórico para postular que las

56 *Ibid.*, p. 288.

57 Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen*, Trad. Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2017, p. 101.

intervenciones políticas responden a una eticidad fundada en sí misma. A partir de aquí, una intervención política violenta que pueda encontrar su fundamento en el funcionamiento del modo de producción social resulta ininteligible o directamente inconcebible. O mejor, sólo es inteligible a partir de las elucubraciones afiebradas de una “filosofía”. Encontramos aquí el *efecto* principal de este dispositivo teórico y de este modo de apropiación del fenómeno social de la violencia: obturar la aparición de cualquier noción cercana a la noción de violencia sistémica, es decir, separar la violencia social del funcionamiento sistemático y estructural de la sociedad.

Insistiendo en sus aspectos metodológicos, este dispositivo se orienta a negar la dialéctica como herramienta conceptual para concebir una unidad o una totalización, y se orienta, al igualar ontológicamente los fenómenos económicos y políticos, a eludir del tratamiento y la reflexión sobre el problema de la violencia el carácter subjetivo, proyectual, ético y políticamente activo de los elementos sistemáticos y estructurales del funcionamiento social como la explotación económica y la voluntad de la burguesía y de sus representantes políticos profesionales de sostener el régimen del capital. Al mismo tiempo que la violencia contestataria siempre viene de afuera, la violencia que sostiene la ley y el funcionamiento social queda huérfana de dispositivo teórico desde la cual siquiera concebirla, ni digamos analizarla. Se trata, como se hace evidente, de una construcción teórica que acompaña los modos de legitimación de una “una violencia que borra la violencia vigente en la sociedad, y que cumple una clara función política”⁵⁸. Uno de los efectos de la perspectiva materialista sartreana es, no solo ubicar la violencia social como entidad inherente y cotidiana de determinado modo de vida, sino ubicar la violencia sistémica como objeto de reflexión teórica.⁵⁹ El carácter abominable y escandalo-

58 Catanzaro, Gisela, “Afinidades críticas. La relación entre política y conocimiento en Althusser, en diálogo con los cuestionamientos de Adorno al positivismo”, *Redes*. Vol. 19, N° 36, p. 114.

59 Ronald Santoni señala que es la “violencia de la opresión” en la que Sartre “parece predominantemente preocupado”. Cf. Santoni, Ronald, *Sartre on vio-*

so de la perspectiva materialista de Marx y Sartre, salvando las enormes distancias que pueden concebirse legítimamente entre ellas, radica en *desarticular* el intento de glorificar lo existente mediante un discurso que se orienta a hacer desaparecer “la violencia en la que se apoya la ley”⁶⁰ como objeto de reflexión.

Sucede además, que la construcción teórica de esa falta es el mecanismo teórico y conceptual cuyo efecto es otorgar, a partir de esa falta construída teóricamente a través de los fundamentos señalados en este trabajo, el sentido y el status de “anomalía” o aberración exógena al fenómeno real y concreto de la violencia política de las clases subalternas (la única que resulta un problema para Aron). De aquí la insistencia de un intelectual que pretende discutir la supuesta “filosofía de la violencia” sartreana desde el liberalismo-conservador de negar, como hemos visto en la reconstrucción del argumento sartreano, como hemos visto en la lecturas que Aron hace de Marx, de negar la dialéctica como herramienta conceptual. Pues, una de las aperturas teóricas más importantes de concebir el fundamento de inteligibilidad y determinabilidad de la violencia como unidad dialéctica consiste en quitarle al fenómeno de la violencia (en su generalidad) su carácter de calamidad exterior y foránea, su punto de apoyatura metafísico y trascendente, y volverla inteligible como un elemento terrenal inscripto en la totalidad deficitaria y conflictiva a partir de la cual se la comprende.

Ya vimos que esta operación de bisección en “formas extremas” que observamos en el tratamiento que Aron realiza sobre los textos de Marx y que resuelve en la unificación del pensamiento marxiano en una “filosofía de la historia” es análoga con las premisas que despliega el liberal francés en sus críticas contra Sartre que hacen resolver el planteo sartreano en una “filosofía de la violencia”. Este espíritu analítico, por llamarlo de algún modo, cuyo sustento es la creencia de que la realidad responde a la suma-

lence. *Curiously ambivalent*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, p. 33.

60 Žizek, Slavoj, *op.cit.*, p. 78.

toria de objetos disciplinarios abstractos e independientes o, para decirlo con Colletti, en un principio metodológico cuyo axioma es “idealismo político por una parte y craso materialismo por otro”,⁶¹ no es patrimonio exclusivo del liberal francés ni fue inventado por él. Por el contrario, se trata de un modo preciso e históricamente fechado de apropiación teórica del fenómeno social que responde a una problemática específica y que se articula, a su vez, con prácticas no teóricas específicas. Sin ánimos de ser exhaustivos en el estudio de su extensión geográfica y temporal, podemos encontrar sus resonancias actuales en la persistente “tendencias a la fragmentación del análisis” de los fenómenos sociales que tienen, como su condición y contracara, “la absolutización de las dimensiones consideradas”.⁶² De este modo, la literatura brinda toda una serie de obras que, coexistiendo sin aparente comunicación entre ellas, se inclinan a abordar los fenómenos sociales desde un “reductivismo económico” que ve “una lógica de la producción, primera y desnuda, que sólo con posterioridad se complejizaría en superestructuras simbólicas, sistemas jurídicos y conflictos políticos que eventualmente «reaccionan» sobre la base”;⁶³ con otras obras “hierpoliticistas” que suelen reducir la política a un “plano discursivo en el que el proceso histórico tiende a volatilizarse” y, por lo tanto, “desvinculan la transformación política de las luchas contra la explotación económica”.⁶⁴ Creemos que el punto de vista de pensar los dispositivos teóricos como modos de apropiación del fenómeno social y no meramente como su reflejo inteligible,

61 Colletti, Lucio, *op. cit.*, p. 17.

62 Catanzaro, Gisela y Romé, Natalia, “Reproducción y lucha de clases. Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo” en *Valenciana*, núm. 27, enero-junio 2021, p 263.

63 Una operación teórica característica del reductivismo económico es comprender la materialidad como aquello contenido en el objeto formal de la disciplina económica. Para un ejemplo de reduccionismo que convierte la premisa materialista en economicismo ver Del Valle, Alejandro, “Psicología histórica y materialismo histórico: la categoría «valor», obstáculos epistemológicos y la propuesta estructuralista” en *Espacio, Tiempo y Forma SERIE II - Historia Antigua* N.º 34, 2021.

64 *Ibid.* p. 155 y 265-266.

permite precisar no sólo su inserción en la vida social concreta a partir de las respectivas articulaciones con distintas prácticas sociales, sino, además, comprender la persistencia histórica de un modo específico del quehacer intelectual.

VII. Bibliografía

- Althusser, Louis y Balibar, Etienne, *Para leer el capital*, Trad. Marta Harnecker, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Aron, Raymond, *El marxismo de Marx*, Trad. Adolfo Alfredo Negrotto, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Aron, Raymond, *Mémoires*. París, Éditions Robert Laffont, 2010
- , *History and the Dialectic of Violence*, Trad. Barry Cooper, New York, Harper Torchbooks, 1976.
- Aronson, Ronald, "Review of 'History and the Dialectic of Violence: An Analysis of Sartre's "Critique de la Raison Dialectique" by Raymond Aron" en *Science & Society*, Vol. 41, N° 2. 245-247.
- Blanchette, Oliva, "Violence or Dialogue? The Issue between Sartre and Aron" en *Studies in Soviet Thought*, Vol. 14, N° 1/2. 61-75.
- Catanzaro, Gisela y Romé, Natalia, "Reproducción y lucha de clases. Bosquejo de una lectura althusseriana del neoliberalismo" en *Valenciana*, núm. 27, enero-junio de 2021, pp. 251-279.
- , "Afinidades críticas. La relación entre política y conocimiento en Althusser, en diálogo con los cuestionamientos de Adorno al positivismo" en *Redes*. Vol. 19, N° 36, pp. 105-128.
- Cladakis, Maximiliano, "Materialidad y violencia a partir de la estructura original de rareté en la Crítica de la razón dialéctica" en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI-II-N°1. 43-58.

- , “Filosofía, historia y marxismo. Aportes desde el debate Sartre - Merleau-Ponty” en *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*. N° 19 Año X, pp. 111-130. <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n19.320>.
- Colletti, Lucio, “Hegel y Marx” en *Id.*, *El marxismo y Hegel*, Trad. Francisco Fernández Buey, México, Grijalbo, 1977.
- Del Valle, Alejandro, “Psicología histórica y materialismo histórico: la categoría «valor», obstáculos epistemológicos y la propuesta estructuralista” en *Espacio, Tiempo y Forma SERIE II - Historia Antigua* N° 34. doi: <https://dx.doi.org/10.5944/etfiii.34.2021.30627>.
- Marx, Karl, *Crítica del derecho del Estado hegeliano*, Trad. Eduardo Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1980.
- , *El Capital. Crítica de la economía política*, Trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2009.
- Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- Morresi, S. y Vicente, M., “El combate fecundo: Aron frente a Marx y el izquierdismo” en “Cuestiones de Sociología”, N 20, e072. Febrero-Junio 2019. <https://doi.org/10.24215/23468904e072>.
- Romé, Natalia, *La posición materialista. El pensamiento de Louis Althusser, entre la práctica teórica y la práctica política*, La Plata, Edulp, 2014.
- Santoni, Ronald E., *Sartre on violence: curiously ambivalent*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Sartre, Jean-Paul, *Situations III*, Paris, Gallimard, 1949.
- , *Crítica de la razón dialéctica*, Trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963.
- Žizek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen*, Trad. Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2017.

MARXISMO Y MATERIALISMO GÓTICO COMO ELEMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Jacqueline Calderón Hinojosa
UNSAM

I. Introducción

A diferencia de otras formas de violencia, como la denominada “violencia real”, cuyos efectos normalmente son de orden material y directo; los orígenes y efectos de la “violencia sistémica” suelen quedar cubiertos por un velo de abstracción que dificulta su aprehensión. En este sentido, en tanto fenómeno subrepticio, la violencia sistémica requiere de una mirada que no sólo la identifique en sus manifestaciones inmediatas, sino que también revele los imbricados procesos que la apuntalan desde las sombras para, así, restituirle su contexto. Este movimiento de reposición coloca en el centro de la discusión el problema de la legitimación de la violencia, o más valdría decir, de la contraviolencia, desde una óptica particular que pretende supeditarla al paradigma de la racionalidad occidental. De ahí que estudiosos del tema de la violencia, como Robert Bernasconi, señalen que, cuando se extraen los actos violentos de su contexto, estos “parecen anómalos y usualmente irracionales hasta que se les localiza en una narrativa sobre quién la inició y por qué la respuesta ante ella adquiere cierta

forma”.¹ Para este autor, el sistema colonialista, con sus prácticas más refinadas en la forma de racismo institucional, ejemplifica esta cuestión. En todo caso, como señala René Girard, “decimos frecuentemente que la violencia es ‘irracional’. Sin embargo, no carece de razones; sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse”.² Estas razones de fondo, sin embargo, permanecen ocultas, en especial cuando, al caer en la abstracción, se suprime la posibilidad de desentrañar su sentido.

En virtud de lo anterior, el abordaje que efectúa Bernasconi en relación con el problema de la violencia sistémica nos resulta de sumo interés en la medida en que, por un lado, propone ampliar los alcances de un estudio fenomenológico al considerar que este no queda limitado a la mera descripción de los fenómenos, sino que juega un papel importante al generar las condiciones necesarias para la aparición de lo que suele permanecer o se pretende que permanezca oculto; y por el otro, porque plantea el interrogante respecto a la legitimidad de la violencia en general. Sin embargo, como veremos más adelante, el análisis de Bernasconi encuentra algunas limitaciones cuando intenta explicar por qué los sujetos no logran aprehender el fenómeno de la violencia sistémica. Es en este punto de la discusión que los autores británicos Mark Fisher y Jon Greenaway ofrecen una reflexión más puntual sobre el carácter subrepticio de la violencia dentro del sistema capitalista. De ahí que en este trabajo nos interese explorar el fenómeno de la violencia sistémica en el contexto del capitalismo a partir del abordaje fenomenológico de Robert Bernasconi, la *hauntología* de Mark Fisher y la propuesta interpretativa del marxismo gótico, que toma como eje de la reflexión la retórica del horror propia de la literatura gótica.

1 Bernasconi, Robert, “Societies choose their dead: A phenomenology of systemic violence” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/ Boston, Brill, 2014, p. 82.

2 Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2023, p. 13.

II. Invocando al fantasma de la violencia sistémica

En un artículo intitulado “Societies Choose Their Dead: A Phenomenology of Systemic Violence”, Bernasconi, con el régimen colonialista en mente, plantea la pregunta sobre “cómo la violencia inherente al sistema *aparece*”.³ Esta oración nos sitúa en uno de esos casos en los que, gracias a su traducción, ciertas ambivalencias semánticas anticipan la reflexión. El texto en su idioma original dice: “how the violence inherent in the system *comes to appearance*”. Una traducción fiel de esta pregunta podría ser: “cómo la violencia inherente al sistema *se hace visible*”. Bernasconi llega a la conclusión de que es a partir de sus efectos que la violencia sistémica puede apprehenderse. No obstante, que algo “aparezca” no implica necesariamente un registro claro del fenómeno en cuestión, es decir, no garantiza su visibilidad, la cual sí implica un conocimiento consciente para su comprensión. Ante esta dificultad, Bernasconi considera que una investigación fenomenológica, entendida no como la mera descripción de los fenómenos, sino como la posibilidad de que “aparezca lo que no es evidente”,⁴ es la vía adecuada para abordar la violencia sistémica. Según el autor, para perpetuarse, una sociedad dependería de esta forma de violencia, misma que sus miembros habrían aprendido a tolerar debido a que “hemos encontrado los medios para mantenerla mayormente oculta, visible sólo en sus efectos”.⁵ La institucionalización de la desigualdad en sus múltiples facetas regula y vuelve permisibles ciertos actos de violencia, “siempre y cuando se mantengan dentro de lo que se considera en un nivel aceptable”.⁶

Por otro lado, en contraste con lo que suele interpretarse como violencia “real” – “el tipo de violencia que deja sangre en el

3 Bernasconi, Robert, “Societies choose their dead: a phenomenology of systemic violence”, *op. cit.*, p. 81.

4 *Ibid.*, p. 82.

5 *Ibid.*, p. 82.

6 *Ibid.*, p. 83.

suelo y en las manos”—,⁷ en la violencia sistémica los actos violentos rara vez se perciben como tales. De hecho, “parecen anómalos y generalmente irracionales, hasta que se ubican dentro de una narrativa que explica *quién los inició* y por qué la respuesta toma una forma determinada”.⁸ De ahí que la pregunta sobre el origen de la violencia se vuelve central para Bernasconi, pues considera que una acción violenta, por lo común, encontrará su justificación en las razones que la originaron. De este modo, la violencia sistémica se presenta como el legado de una violencia pasada, cuya legitimidad radica únicamente en su antigüedad, vedando así cualquier indagación sobre su origen.

Ahora bien, resulta llamativo que la principal conclusión de este autor repose en la idea de que el desconocimiento de la violencia inherente al sistema se debe, predominantemente, a un acto volitivo por parte de los miembros de la sociedad: una negativa consciente y deliberada que tiene el objetivo de ocultar dicha violencia, por ejemplo, recurriendo a la descontextualización. Bernasconi sostiene que:

Para hacer la vida más soportable, nos entrenamos para no ver esta violencia. Hay mucho en juego al no verla, entre otras cosas, nuestra sensación de bienestar en el mundo, nuestra comodidad en nuestras propias circunstancias, a pesar de los privilegios sobre los cuales descansa esa comodidad. ¿Podemos sentirnos en casa en un mundo creado por el sufrimiento del pasado? Sólo podemos hacerlo mientras finjamos que nunca ocurrió.⁹

Si bien esta interpretación propone un acercamiento diferente al fenómeno de la violencia, tal parece que el autor clausura la reflexión al imputar a los sujetos una ceguera voluntaria y autoimpuesta, atribuyéndoles así plena responsabilidad. Para Bernasconi, si la violencia sistémica existe, se debe a que cada

7 *Ibíd.*, p. 82.

8 *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

9 *Ibidem*.

uno de los individuos en la sociedad se ha encargado de perpetuarla al ignorar las condiciones que han hecho posible su propio lugar en el mundo: "tendemos a tratar nuestro lugar en el mundo como algo que se nos ha dado, como un premio de lotería, sin responsabilidades especiales asociadas".¹⁰

Ante estas limitaciones en el análisis de la violencia, una propuesta de lectura como la del llamado "marxismo gótico", se aventura a profundizar las dificultades inherentes a la aprehensión de la violencia sistémica. Esta perspectiva, que también se define como un abordaje fenomenológico, centra la discusión en el problema de las mediaciones y el papel fundamental que estas desempeñan al identificar y describir cómo el sistema logra perpetuarse.

III. Retórica del horror como mediación

Pese a lo que sugiere el título de este texto, lo apropiado sería hablar de "marxismos góticos" en plural, en lugar de asumir una ilusoria homogeneidad teórica. Sin embargo, aunque reconocemos la diversidad de enfoques que toman como elemento central la retórica del horror y lo gótico en la obra de Karl Marx, no pretendemos ofrecer aquí un recorrido histórico sobre el tema. En todo caso, nuestro objetivo es realizar algunas puntualizaciones generales, señalar los elementos más característicos a la base de todo enfoque marxista que se autodenomine gótico y centrarnos, en particular, en su aproximación al fenómeno de la violencia. Por esta razón, el trabajo de Jon Greenaway en *Capitalism: a Horror Story* se ajusta especialmente a nuestras inquietudes, ya que posee la doble virtud, por un lado, de mantener una estrecha cercanía teórica con pensadores fundamentales para explorar la violencia sistémica, y por otro, presenta un planteamiento reciente que, a diferencia de otros teóricos marxistas, parte de fenómenos sociales y culturales actuales que describen con mayor precisión

¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

el horror capitalista de nuestro tiempo. Ciertamente, muchos personajes dentro de la literatura del horror y de lo gótico han poblado el imaginario colectivo a título de criaturas que amenazan la vida y la integridad de los seres humanos. Vampiros, fantasmas, zombis y monstruos han encarnado temores profundos, proporcionando pistas sobre el verdadero horror que entrañan. No es casualidad que, según la época, el imaginario colectivo se decante por expresar sus preocupaciones de formas particulares. En este sentido, una parte importante de la producción cultural contemporánea en el ámbito del horror ha recurrido a los futuros distópicos como lugar común. El fin de la civilización y del mundo tal como lo conocemos se muestra como el destino inevitable hacia el cual nos dirigimos. Desde esta óptica, cómo no concederle a Fisher que, en efecto, se ha vuelto más sencillo pensar el fin del mundo que el fin del capitalismo; pensar en la ruptura y en el afuera de este sistema se presenta como un desafío prácticamente imposible.

Marx no era indiferente a este imaginario lleno de figuras amenazantes. En diversos pasajes de su obra, describe la crudeza y ferocidad con la que el capitalismo industrial impacta en los sujetos y las sociedades: “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa”.¹¹ Por supuesto, no sólo Marx recurrió a la figura del vampiro para retratar el abuso y la explotación de uno sobre otro u otros. Sin embargo, probablemente sea el marxismo el que, con mayor franqueza, ha utilizado imágenes como las del vampiro para ilustrar la explotación de la clase trabajadora en las relaciones de producción, delatando así el verdadero rostro de la violencia que recursivamente atraviesa a los sujetos. De ahí que la riqueza de una propuesta como la del marxismo gótico radique en ser una “descripción fenomenológica

11 Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital* Volumen I, Trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 279.

y psicológica de cómo, a nivel personal, se siente vivir en el capitalismo".¹²

Uno de los primeros textos, si no el primero, donde se acuña de manera explícita la expresión "marxismo gótico" es *Profane Illumination* de Margaret Cohen, obra de 1993. En ella, Cohen rastrea los orígenes de esta interpretación del marxismo en clave gótica hasta llegar a Walter Benjamin y la articulación que hace entre surrealismo y psicoanálisis. Para Cohen, es el surrealismo el primer intento de apropiación de la teoría psicoanalítica para explorar lo que, para el pensamiento marxista (marxismo vulgar, señala la autora) resultaba irracional. A partir de ahí, autores como Michael Löwy (*La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo* de 2007), David McNally (*Monstruos del mercado: zombies, vampiros y capitalismo global* de 2011) y Jon Greenaway (*Capitalism: A Horror Story* de 2024), por mencionar a algunos, han enfatizado no sólo la retórica gótica empleada por Marx, sino también cómo, a partir de ésta, los fenómenos que permanecen ocultos –o más bien, que resultan inaprehensibles– y que sostienen al capitalismo se vuelven mucho más inteligibles. Este potencial explicativo de una lectura marxista desde la narrativa gótica se erige como una crítica a ese marxismo limitado por su propia lógica determinista y pretendidamente racional que descarta aquellos aspectos de lo humano que no responden a los cánones de la racionalidad occidental. Mientras el proyecto de la Ilustración se obsesionaba con abarcar la realidad en su totalidad mediante el uso de la razón, la literatura gótica recogía lo que aquella desechaba sin miramientos: todo este imaginario que, despectivamente, se denominaba "fantástico" y que era considerado propio de las mentes propensas a la superstición, incapaces de participar del pensamiento científico debido a su franca afinidad por lo sobrenatural. Una lectura gótica desde el marxismo pone el acento en esos elementos "irracionales" y advierte que es ahí donde la violencia que el capitalismo ejerce sobre los sujetos se retrata con nitidez. Sin embargo, no resulta sorprendente

12 Greenaway, Jon, *Capitalism: A Horror Story*, London, Repeater, 2024, p. 12.

que, al estar tan permeados por el paradigma moderno de la racionalidad, ignoremos aquello que no se ciñe a nuestros marcos explicativos. Así, lo que a todas luces podrían ser contradicciones inherentes al sistema se perciben simplemente como “ilógicas” y, por ende, quedan excluidas del debate. En efecto, lo único que ubicamos con relativa claridad es una sintomatología cuya etiología desconocemos. El panorama no se torna más esperanzador si, además, somos incapaces de reconocer que el capitalismo va más allá de ser un mero sistema de intercambio económico. Se trata de una visión totalizadora del mundo que aliena a los sujetos de su propio trabajo, de los otros y de la misma historia. En este sentido, Greenaway ve en Walter Benjamin uno de los primeros intentos por teorizar un marxismo que, como señala Margaret Cohen, es capaz de “capturar los aspectos psicológicos, sensuales, irracionales y, a menudo, aparentemente triviales de la vida durante la expansión del capitalismo industrial, aspectos que las categorías monolíticas del marxismo, como la base y la superestructura, tienden a oscurecer”.¹³ En palabras del propio Benjamin, “no se trata de exponer la génesis económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura”.¹⁴ Por supuesto, la cultura también incluye todo aquello que trasciende los límites de las formas de expresión hegemónicas.

Lejos de ser un vano entretenimiento, las expresiones del horror y lo gótico denuncian la violencia que implica vivir en este sistema, registrándola y simbolizándola a través de la literatura y otras expresiones culturales. Para Greenaway, la retórica gótica empleada por Marx y retomada por André Breton y Walter Benjamin, en consonancia con el psicoanálisis freudiano, además de proporcionar un enfoque filosófico orientado a describir las condiciones atroces del capitalismo, también posibilita la constitución de una teoría de la historia capaz de rearticular nuestra comprensión tanto del pasado como del futuro. En este sentido, “el lenguaje de lo gótico tiene una doble función: expresar la po-

13 Cohen, Margaret, *Profane Illumination*, p. 4.

14 Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 462.

sibilidad dialéctica de revalorizar el pasado y, con ello, la recuperación del futuro”.¹⁵

IV. Espectros de lo raro y lo espeluznante

Si bien el siglo XIX y parte del XX estuvieron poblados de figuras monstruosas que concentraban toda la violencia generadora de terror y angustia, creemos que los comentarios de Mark Fisher sobre lo que permanece oculto en el capitalismo, así como sobre la imposibilidad de concebir su ruptura y un “afuera”, refinan aún más la reflexión en torno a la violencia sistémica en la actualidad. En su último libro,¹⁶ publicado póstumamente en 2017, Fisher explora las categorías de lo “raro” y lo “espeluznante”, ambas recurrentes en la descripción y análisis de experiencias vinculadas al horror, aunque sin limitarlas a esta esfera. Esta obra se comprende mejor a la luz de *Realismo capitalista* y del concepto de *hauntología* que Fisher retoma de Jacques Derrida. Así, su objetivo es elaborar un estudio más detallado de estos registros experienciales y, a partir de ellos, reflexionar sobre la tendencia constante de asociar lo nuevo con lo extraño. En otras palabras, la exploración que Fisher efectúa en *The Weird and the Eerie* (*Lo raro y los espeluznante*) es “un análisis de los índices de irrupción sensible del Afuera en relación con toda categoría de reconocimiento”.¹⁷

En *Realismo capitalista*, Fisher señala que la capacidad del capitalismo para sostenerse se debe a su gran habilidad adaptativa. En sus constantes movimientos de desterritorialización y reterritorialización, cualquier elemento que lo trasciende es rápidamente reabsorbido y reintegrado. Es esta labilidad característica del capitalismo la que dificulta cualquier intento de imaginar un “afuera”; la fortaleza con la que este sistema se nos impone es

15 Jon Greenaway, *op. cit.* p. 21.

16 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, London, Repeater, 2017.

17 Fisher, Mark, *Constructos flatline: materialismo gótico y teoría-ficción cibernética*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022, p. 30.

tal que resulta prácticamente imposible concebir que, de hecho, existen alternativas. Justo por esta cancelación de alternativas es que podemos retomar la propuesta hauntológica de Fisher.

Para empezar, el concepto de hauntología de Derrida, de acuerdo con Fisher, refiere a “la manera en que nada goza de una existencia puramente positiva”,¹⁸ pues, “lo que existe es posible sólo sobre la base de toda una serie de ausencias que le preceden y envuelven, permitiendo que posea consistencia e inteligibilidad”.¹⁹ Esta forma de existencia espectral rechaza la posibilidad de concebir un ser en sí mismo y remite a lo que Martin Hägglund ubica como el concepto de “tiempo fragmentado” en la obra de Derrida. La figura del espectro apunta, o bien, a lo que *ya* no es, o a lo que *aún* no es. Tomando como referencia la interpretación de Hägglund, Fisher adopta el concepto de hauntología como “la agencia de lo virtual, entendiendo al espectro no como algo sobrenatural, sino como aquello que actúa sin (físicamente) existir”.²⁰ A partir de la distinción de Hägglund –el “ya no más” y el “no aún”–, Fisher identifica y complementa provisionalmente estas dos direcciones temporales en la hauntología: lo que “ya no es” pero que igual se mantiene efectivo en tanto virtualidad y lo que “aún no ha ocurrido” pero que, también, resulta ya virtualmente efectivo. El ejemplo por antonomasia de lo anterior es el famoso “fantasma del comunismo”: “una virtualidad cuya amenazante llegada socavaba ya el estado presente de las cosas”.²¹

No es de extrañar que la sensación generalizada en este sistema, retratada en muchos de los productos culturales, sea la de la absoluta cancelación de los futuros posibles. Las fracturas resultantes de las propias contradicciones del capitalismo son rápidamente reintegradas, dejándonos, de nuevo, con la desoladora impresión de que no importa lo que hagamos, no hay alternativa;

18 Fisher, Mark, *The Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, London, Zero Books, 2014, p. 17.

19 *Ibidem*.

20 *Ibid.*, p. 18.

21 *Ibid.*, p. 19.

ni siquiera somos capaces de concebir un “afuera”. Sin embargo, es aquí donde las experiencias de lo raro y lo espeluznante cobran particular relevancia en tanto que se configuran como un registro de lo “extraño”, o más valdría decir, del “afuera”.

Líneas atrás mencionamos que Fisher no limita las experiencias de lo raro y lo espeluznante a la vivencia del horror. Lo que en todo caso estas tres comparten como denominador común es cierta inquietud por lo “extraño”. Es fundamental señalar que no todo lo extraño está vinculado con el horror, pero ambas experiencias expresan una fascinación por el “afuera”, es decir, “por lo que aparece más allá de la percepción, cognición y experiencia estándar”²² sin que forzosamente deriven en el horror. Así, en esta obra, Fisher procura rescatar aquellos ejemplos donde el horror no recae en lugares comunes, sino donde la sensación de extrañeza, del acercamiento con el afuera, se descubre como el origen de la experiencia de lo raro y lo espeluznante. El horror, en todo caso, es visto por Fisher como aquello que anuncia la existencia del “afuera”, que, aunque la mayoría de las veces puede ser terrible e indeseable, no descarta la posibilidad de ofrecer a los sujetos escenarios que, simplemente, son distintos.

Ahora bien, en su análisis, Fisher encuentra que la experiencia de lo ominoso, tal como la propone Sigmund Freud en su obra de 1919,²³ supone una dificultad considerable puesto que, en la mayoría de las aproximaciones, todo lo extraño suele quedar supeditado a lo ominoso. En efecto, debemos recordar que lo ominoso alude a una forma de extrañeza ligada al retorno de lo familiar, que ahora se percibe como algo ajeno. Aun así, pese a que las tres experiencias (lo raro, lo espeluznante, lo ominoso) comparten la característica de ser “modos” de la percepción, cada una se distingue de las otras por el manejo que hacen de lo extraño. En el caso de lo ominoso, se trata de aquello que resulta extraño *en* lo familiar; el afuera que viene a rondar lo interno. Por su parte, lo raro y

22 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, op. cit., p. 8.

23 Freud, Sigmund, “Lo ominoso” en *Obras completas*, v. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

lo espeluznante, conllevan un movimiento contrario que “permite ver el adentro desde la perspectiva del afuera”.²⁴ Sin embargo, estas experiencias no son intercambiables ni idénticas entre sí.

Para Fisher, lo raro exhibe lo que no pertenece; apunta hacia una “fractura” en lo familiar con la cual el sujeto no logra reconciliarse. En tanto conjunta dos o más elementos que, en principio, no se pertenecen entre sí, despierta la sensación de extrañeza. Así, “lo raro trae a lo familiar algo que normalmente yacería más allá de ello y que no puede reconciliarse con lo “doméstico” (ni siquiera como su negación)”.²⁵ Lo raro encarna aquello irreconciliable que va más allá de ser una mera negación de lo familiar. El montaje, por ejemplo, es una forma típica de lo raro. Un ejemplo de ello se encuentra en la manera en que, para el surrealismo, el inconsciente se configura como una máquina de montajes; un generador de yuxtaposiciones.²⁶ Tanto el surrealismo como Fisher reconocen que los sueños, en tanto procesos de condensación y desplazamiento, forman parte de lo raro. Sin embargo, no sería aventurado afirmar que, en tanto formaciones del inconsciente, no sólo los sueños, sino también los *lapses* y los actos fallidos son una yuxtaposición que anuncia la irrupción de un elemento extraño. En los tres casos (sueños, *lapses* y actos fallidos) hay un “montaje” de sentidos contrapuestos o lógicamente imposibles de conectar, es decir, no hay una secuencia “lógica”, lo que genera la sensación de estar ante un fallo del principio de causalidad. En consonancia con lo anterior, el destino “es raro en tanto implica formas retorcidas del tiempo y la causalidad que son ajenas a la percepción ordinaria”.²⁷ De aquí que Fisher recuerde que uno de los significados arcaicos de la palabra *weird* (raro) sea *fate* (des-

24 *Ibid.*, p. 10.

25 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, op. cit., p. 11.

26 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, op. cit., p. 12. Es importante agregar que esta interpretación del inconsciente, aunque Fisher la atribuya directamente al surrealismo, es desarrollada por Freud ya desde *La interpretación de los sueños* (1900) en las actividades “condensación” y “desplazamiento”. Jacques Lacan emplea los términos “metáfora” y “metonimia” respectivamente.

27 *Ibid.*, p. 12.

tino).²⁸ A la sensación de lo raro le suele acompañar la sensación de impropiedad, de aquello que no pertenece, y, en realidad, esto “suele ser una señal de que estamos en presencia de lo nuevo”,²⁹ señal de la obsolescencia de los marcos referenciales y conceptuales con los que pretendemos comprender y dar cuenta de la realidad. Lo nuevo, en tanto raro, genera esa sensación de que algo no es correcto, que algo no perteneciente intenta irrumpir en el estado “normal” de las cosas. Lo raro destaca por posibilitar un egreso entre dos mundos. Fisher recurre a H.P. Lovecraft para ejemplificar la cuestión y señala que su obra manifiesta el conflicto entre dos realidades que se confrontan, donde no es lo “imposible” sino el “afuera” lo que irrumpe. Se trata de algo “otro” que va más allá de esta lógica, y que, en esa medida, deja obsoleto el mundo conocido, pero también evidencia su inestabilidad, desnaturalizando así un mundo que, antaño, se creía cerrado y encerrado en su propia lógica, inmune al exterior. Para Fisher, existen tres significados concernientes a la idea de “fuera de”: “desde”, “extraído” y “más allá”. Este último está directamente relacionado con la producción de lo nuevo que evoca el “afuera”. Para que algo pueda manifestarse como raro, depende de la producción de algo nuevo que funcione como ese “más allá” que irrumpe en la realidad conocida, dejándola obsoleta y desactualizada.

Por su parte, lo espeluznante, al igual que lo raro, es también una experiencia vinculada con el “afuera”, pero se distingue de lo raro en tanto que plantea una pregunta metafísica fundamental sobre la existencia y la inexistencia – “¿por qué hay algo aquí cuando no debería haber nada? ¿Por qué no hay nada aquí cuando debería haber algo?” –,³⁰ y también ontológica en lo que respecta a la

28 Fisher refiere aquí a *the Weird Sisters* que aparecen en *Macbeth* de William Shakespeare. En español, la traducción que más se acerca al sentido etimológico que a Fisher le interesa es la de “Hermanas fatídicas”, de ahí que la palabra que en nuestro idioma expresa mejor la idea del destino como algo raro sea “fatídico” –*fatum* (destino) y *dicere* (decir)–, tal como algunas traducciones al español de la obra de Shakespeare manejan.

29 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, op. cit., p. 13.

30 Fisher, Mark, *The Weird and the Eerie*, op. cit., p. 12.

agencia – “¿qué clase de agente está actuando aquí? ¿Hay en realidad un agente?”–.³¹ De ahí que el psicoanálisis sea considerado como una experiencia espeluznante, pues, “si no somos quienes creíamos ser, ¿qué somos?”.³² Asimismo, se distingue de lo raro en tanto que se constituye como una falla en la ausencia o presencia. Cuando algo está presente y no debería estarlo, o no hay algo presente y sí debería estarlo, en ambos casos lo que subyace es el enigma sobre quién o qué está actuando. Sin embargo, para que lo espeluznante se convierta en un enigma, es necesario que esté presente la sensación de que dicho enigma implica “formas de conocimiento, subjetividad y sensación que van más allá de la experiencia común”.³³ En consecuencia, una vez respondida la pregunta por la agencia, lo espeluznante se desvanece y se transforma en una vía de acceso a aquello que pulsa y rige la realidad cotidiana de manera subrepticia; lo que desde la oscuridad dirige y gobierna lo mundano, y a la vez, abre una puerta a lo que queda más allá de lo mundano. Dado lo anterior, Fisher considera que esta descripción de lo espeluznante puede leerse en clave política, pues, “pese a ser conjurado de la nada, el capital ejerce más influencia que cualquier entidad pretendidamente sustancial”.³⁴ A partir de esto, y retomando el tema de la violencia sistémica, en el capitalismo se plantea la pregunta sobre la agencia, es decir, sobre las fuerzas que actúan, gobiernan y dirigen nuestra sociedad, y que, en su accionar, no sólo atacan contra la vida e integridad de los sujetos, sino que dependen de esta violencia para seguir funcionando. Además, dada su insustancialidad, arremeten con mayor fuerza e insistencia.

En este punto, quisiéramos señalar algunas cuestiones que se derivan de lo hasta aquí presentado y que quedan abiertas para futuras reflexiones: 1) El tema de la mediación para la aprehensión de la violencia, sin importar si se trata de aquella que Bernas-

31 *Ibíd.*, p. 11.

32 *Ibidem.*

33 *Ibíd.*, p. 62.

34 *Ibíd.*, p. 11.

coni designa como “real”, o bien, de la sistémica; 2) La figura del monstruo y su potencial subversivo y, por ende, el poder emancipatorio de la violencia.

Sobre el tema de la mediación sería importante cuestionarnos esta taxonomía cuya clasificación de los tipos de violencia se sustenta, básicamente, en los efectos que pueden ser visibles directamente en los cuerpos. En realidad, no es que la violencia “real” sea más fácil de identificar; de hecho, cabe preguntarnos cuando algo del orden de lo Real se atraviesa, si verdaderamente somos capaces de aprehenderlo. Ambas formas de violencia dependen del acto de simbolización, a título de mediación, para su comprensión. Contrario a lo que implícitamente sostiene Bernasconi, no se trata sólo de que la violencia “real” sea más evidente y por ende se vuelva imposible ignorarla. Ambas formas de violencia requieren de esa mediación si es que se pretende aprehenderlas, localizarlas y encontrarles un sentido. Se trata de reconocer también la falta de herramientas simbólicas para generar un registro de la impronta que un acto violento, sea que lo padezcamos en nuestro propio cuerpo, o que lo presenciemos en alguien más, produce en nosotros. ¿Qué ha sido de nuestra capacidad para la simbolización?

Lo anterior nos conduce a lo que ha sucedido con la figura del monstruo, uno de los primeros intentos de simbolización de la violencia inherente a este sistema. El monstruo, más allá de serlo a partir de ciertas características físicas, lo es por las implicaciones que conlleva. Lo habitual en las diferentes manifestaciones culturales ha sido caracterizarlo como el origen de la violencia, y no como su efecto. Sin embargo, este elemento simbólico encarna muy bien el fenómeno de la contraviolencia, de tal modo que desempeña una doble función. Por un lado, vuelve perfectamente identificable el origen de la violencia; el monstruo como agente y único responsable. Por el otro, representa los efectos mismos de la violencia de la cual, en realidad, él no es origen, sino el chivo expiatorio capaz de llevarnos al encuentro con el afuera.

La perspectiva actual del marxismo gótico, en vez de retratar los males del capitalismo en el monstruo, lo vuelve una figura

subversiva. Siguiendo a Fisher, podríamos decir que el malestar que despierta la figura del monstruo se debe no a su deformidad, sino a la ruptura con el viejo orden. El marxismo gótico trata de apropiarse de esa figura y dejar salir al monstruo, en lugar de ocultarlo. Esta es la prueba fehaciente de los efectos del capital que lo rebasan y que éste ya no puede seguir conteniendo. Si Paul Preciado se ha presentado como ese monstruo que habla, sería ingenuo, como al parecer ocurrió en la academia de psicoanalistas de Francia, pensar que ellos, quienes supuestamente se encargan de prescribir, queden al margen. En realidad, no son otra cosa que “esos monstruos que escuchan”.

Así, la “monstruosidad” no descansa en la deformación sin más, esa figura abyecta es la forma aprehensible del afuera; la forma en la que tomamos registro de la ruptura del orden impuesto y que anuncia otro mundo. El malestar que genera, o que se nos ha dicho de manera tendenciosa que tendría que generar, no debería dirigirse hacia el monstruo, sino hacia su creador o, incluso, hacia las condiciones que posibilitaron su existencia. Resulta intrigante que, más allá de un mero descuido por parte de toda la cultura mediática del siglo XX, “Frankenstein” sea el nombre con el que se suele asociar a un monstruo con una fuerza física destacable pero embrutecido, idiotizado e irracional. ¿Podemos conceder que las representaciones cinematográficas de los personajes de Shelley sean sólo el resultado de una pobre comprensión de lectura? Cuesta creerlo. Existe una distancia insalvable entre el monstruo “Frankenstein” de la cultura popular y la creación del entusiasta doctor Víctor Frankenstein. De hecho, al adentrarse en la novela, uno no puede menos que experimentar compasión por esta criatura condenada al ostracismo y la orfandad dada la contundente negativa de su creador a reconocer la “humanidad” que la habita, y con ella, su necesidad de integrarse en la sociedad. El doctor Frankenstein no puede menos que sentirse horrorizado frente a este encuentro con un ser que, más que por su fuerza física, amenaza con su elocuencia. Como bien recuerda Greenaway:

Lo que inspira miedo en Víctor no es simplemente el hecho de que la criatura esté formada a partir de los cuerpos de los pobres y de los muertos que ha viviseccionado (un hecho que tendemos a pasar por alto al hablar de Frankenstein), sino que el cuerpo al que da vida puede hablar y, aún peor, puede hablar en los mismos términos ilustrados y racionalistas que el educado Víctor.³⁵

La materia prima que compone el cuerpo de la criatura de Víctor Frankenstein también nos dice mucho sobre la manera en que las relaciones de producción se articulan dentro del capitalismo. Es importante recordar, primero, que el capitalismo constituye una relación social que queda mediada a través de las cosas. Así, cada uno de los elementos que la habitan es reducido al estatuto de objeto. En este sistema de relaciones sociales y de producción, la violencia que se inflige a las personas consiste precisamente en ese desmembramiento (real o simbólico) que da como resultado la deshumanización. Se entiende por qué Bernasconi recurre al colonialismo para ejemplificar el proceder de la violencia sistémica, ahí donde el objetivo de esta es deshumanizar. Sin embargo, ¿no es acaso ese el objetivo de toda acción violenta?

Y, aunque, como señala Adriana Cavarero, “el cuerpo deshecho pierde su individualidad. La violencia que lo desmiembra ofende a la dignidad ontológica que la figura humana posee y lo hace inmirable”,³⁶ podríamos llevar esto aún más lejos y afirmar que el monstruo, el desfigurado, es monstruoso no por su desmembramiento, sino porque, pese a este intento de deshumanización, conserva vestigios de lo humano; porque aparece como una conexión entre dos mundos sin pertenecer plenamente a ninguno. Finalmente, cabe preguntarnos cuáles son nuestras metáforas actuales, qué revelan de nuestro malestar contemporáneo y, más importante aún, qué evidencian de nuestras sistemáticamente clausuradas capacidades de simbolización e imaginación.

35 Greenaway, Jon, *Capitalism: a Horror Story*, op. cit., p. 144.

36 Cavarero, Adriana, *Horrorismo*, México, Anthropos/UAM-I, 2009, p. 25.

V. Conclusiones

Al afirmar que la violencia sistémica (tan abstracta como suena) “ama esconderse”, Bernasconi cree enunciar una verdad irreducible. Al inicio del presente texto señalamos la distinción resultante de la traducción del inglés al español en la expresión *come to appearance*. Con ello, nuestra intención fue explicitar la pregunta por la agencia que este autor pasa rápidamente por alto y que, sin embargo, se vuelve central para acercarse al problema de la contraviolencia. Si la contraviolencia se plantea como una forma de reacción que denuncia y evidencia un primer acto de violencia, y por ende se acerca más a ser una violencia que se transfiere, ¿encuentra en esto su justificación? Tal parece que en la búsqueda por el origen y subsecuente justificación de la contraviolencia se exhibe un gesto moralizante, pues, ¿es posible pensar la violencia fuera de los marcos explicativos y restrictivos de lo que se considera moral? ¿qué problemas, de hecho, conlleva lo anterior? Ciertamente, nuestro modo de comprender la violencia se encuentra en estrecho vínculo con lo moralmente permitido o reprobable, lo cual, suele sustentarse en una legalidad que, al menos en la teoría, vela por el bienestar de la sociedad. De ahí que prácticas como las del racismo institucional estén tan perfectamente introyectadas y normalizadas y que, pese a atentar contra la integridad de los sujetos, no sean consideradas inmorales ni ilegales, aun cuando conocemos y padecemos sus consecuencias. Lo que está y no está permitido determinará lo que se considera violencia, según el impacto y daño que cause al tejido social, incluso si, para garantizar el bienestar de los sectores hegemónicos, otros miembros de la sociedad deben pagar por ello.

Ahora bien, al aseverar que la violencia sistémica, aunque ame ocultarse, está a todas luces presente y que basta con que los individuos se esfuercen lo suficiente para percibir lo evidente, Bernasconi traslada la responsabilidad a los sujetos como si se tratara de un problema moral o, en el mejor de los casos, cognitivo, ignorando así que el carácter esquivo de la violencia no se reduce a un acto de mala fe. Este desplazamiento impide profundizar en

aquello que subyace a la investigación fenomenológica que Bernasconi propone y que ágilmente abandona, a saber, ¿cómo, de hecho, se vuelve aprehensible la violencia sistémica? Indudablemente, una respuesta que apele al voluntarismo de los individuos no es suficiente.

Por otra parte, el camino que propusimos explorar fue aquel que, según nuestra lectura, además de comprender la violencia como un efecto de las dinámicas inherentes a esta sociedad de mercado, indaga en las vías para que la aprehensión de la violencia sistémica advenga consciente. La cuestión nos condujo al marxismo gótico en el que nos pareció relevante el reconocimiento de ciertos elementos capaces de fungir como mediadores y recursos explicativos para dar cuenta del malestar provocado por la asimetría y crudeza de esta realidad capitalista. Finalmente, con Fisher, el análisis se afina aún más al introducir los conceptos de lo raro y lo espeluznante, que nos conducen hacia lo extraño y la fractura, lo cual, despierta un malestar que es tan sólo sintomático e indicativo de algo más profundo: la existencia del afuera, pero también, y no menos relevante, la *posibilidad* de salir. Después de todo, como señala Fisher, “el afuera no siempre es benévolo. Hay más que suficientes terrores que se pueden encontrar ahí; pero tales terrores no son lo único que existe en el exterior”.³⁷

VI. Bibliografía

- Bernasconi, Robert, “Societies choose their dead: A phenomenology of systemic violence” en Staudigl, Michael, (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/Boston, Brill, 2014, pp. 81-89.
- Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005.
- Cavarero, Adriana, *Horrorismo*, México, Anthropos/UAM-I, 2009.
- Cohen, Margaret, *Profane Illumination*, United States of America, University of California Press, 1993.

³⁷ *Ibid.*, p. 9.

- Fisher, Mark, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, London, Zero Books, 2009.
- , *The Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, London, Zero Books, 2014.
- , *The Weird and the Eerie*, London, Repeater, 2017.
- Gil, Coral Bullón, “Una aproximación al marxismo gótico desde David McNally y los imaginarios culturales”, *Azafea. Revista de Filosofía*, 25, pp. 401-410.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2023.
- Greenaway, Jon, *Capitalism: A Horror Story*, London, Repeater, 2024.

LAS SEVERIDADES DEL AMOR

Sobre la violencia moralmente justificable según Sartre y Beauvoir

Alan Patricio Savignano

UBA - UNLa - CEF/ANCBA - CONICET

"Si me hallo en el caso de ejercer violencia contra un melancólico, un enfermo, un niño, un descarrilado, es que, de una manera u otra, me encuentro a cargo también de su educación, su dicha, su salud; padre o profesor, enfermero, médico, amigo [...]. Es por esta razón por la que el amor autoriza severidades que no le están permitidas a la indiferencia", Simone de Beauvoir.

I. Introducción

A fines de los años cuarenta, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir emprendieron juntos la elaboración de una ética existencialista. Ésta estaba construida sobre la ontología del ensayo *El ser y la nada* (1943) y sus conceptos fundamentales de para-sí, en-sí, para-otro, libertad, proyecto, facticidad, situación, conflicto y mala fe. La filosofía moral adquirió forma en textos como: *¿Para qué la acción?* (*Pyrrus et Cinéas*) (1944), *Para una moral de la ambigüedad* (1947), *El existencialismo es un humanismo* (1945) y los póstumos *Cahiers pour une morale* (1983, aunque escritos en 1947-8). No obstante, el proyecto fue abandonado durante el cambio de década y la teoría quedó inconclusa. Los dos pensadores alegaban haberla interrumpido a causa de su orientación

“idealista”, apartada de las condiciones materiales e históricas de existencia en que los individuos se escogen a sí mismos.¹

Pese a su abandono y sus defectos, esta ética vuelve a ser valorada hoy en día por sus contribuciones relevantes a una amplia variedad de temas, entre los cuales se destaca el objeto de este capítulo: la violencia. La pareja parisina elaboró una original teoría de la violencia en los escritos mencionados, explorando su carácter humano, irreductible, ambiguo y heterogéneo. En esta teoría, ellos abordan una problemática de suma complejidad en el campo: a saber, si acaso existe algún tipo de violencia que estuviese moralmente justificada. Con esta expresión, me refiero a la posibilidad de que un acto violento sea bueno, correcto, válido, justo, etc., de tal modo que por sí mismo redima al responsable de haberlo llevado a cabo. Según los existencialistas, tal violencia no sólo existe, sino que también puede dividirse en dos clases, que denominaban la “contra-violencia” y las “severidades del amor”. Sobre la primera, se cuenta con una abundante bibliografía.² La subversión contra un sistema o régimen opresivos son legítimos siempre y cuando se presenten como la única alternativa para la reconquista de la libertad de sus víctimas. Por el contrario, en mi opinión, la segunda clase no ha sido tan estudiada hasta ahora. Ésta consiste en actos agresivos de coerción y manipulación motivados por el amor, más precisamente, por un amor auténtico (i.e. desinteresado y generoso). Es el caso de algunas mentiras piadosas para evitar hacer un daño innecesario al otro. Por ejemplo, la hija de un padre anciano que tiene una salud muy delicada decide no comunicarle que se quedó sin trabajo y está con problemas económicos. Ella teme que compartir semejante noticia

1 A propósito de las razones de Sartre para abandonar la escritura de los *Cahiers*, véase Scanzio, Fabrizio, “Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale?”, en *Daimon, Revista de Filosofía*, N° 35, 2005, pp. 75-88.

2 Véase Santoni, Roland, *Sartre on violence: curiously ambivalent*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2003; Wormser, Gérald, “Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*”, en *Cités*, N° 22, pp. 73-88; Verstraeten, Pierre, *Violence et éthique: Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, París, Gallimard, 1972.

pueda afectar considerablemente su frágil condición. No miente por vergüenza u orgullo, sino con el fin de proteger a su padre. Ahora bien, estos casos singulares revelan una profunda paradoja de índole existencial: ¿cómo es posible que el amor se exprese a través de la violencia y ésta sea redimida por aquél? Éste es el interrogante principal que aquí intentaré responder echando mano a las reflexiones de Beauvoir y Sartre.

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera parte, titulada “Análisis general de la violencia”, repongo la definición de la esencia de la violencia que la pareja existencialista elabora en sus escritos morales de finales de la década del cuarenta. En términos generales, la violencia se presenta como un atentado que un individuo o un grupo lleva a cabo contra la libertad de otro individuo o grupo. Ésta provoca la degradación o deshumanización de las víctimas. Dado que la ética existencialista coloca a la libertad en la cúspide de la axiología, la violencia es calificada como un *mal moral* y un *escándalo* para la humanidad. Por ello, es *en principio* repudiada. Pero se verá que en algunos contextos especiales puede ser justificada y redimida, como es el caso de la violencia revolucionaria y las severidades del amor. En la segunda parte, titulada “Análisis particulares de las violencias redimibles”, abordo estos casos especiales, centrándome sobre todo en el segundo. Examino aquí las condiciones que hacen posible que un acto de coerción, como puede ser la intervención en la vida de un drogadicto o de un suicida, tengan una licencia moral especial. Se verá que, según Beauvoir, estas condiciones radican en el cuidado de la libertad del otro, el compromiso con la situación del otro, el vínculo afectivo de amor y la necesidad del perdón para redimir por completo la falta surgida del acto violento en el futuro.

II. Análisis general de la violencia

La ética existencialista sartriano-beauvoiriana de fines de los años cuarenta se funda *grosso modo* en el siguiente axioma: la libertad es el *valor supremo* y la *fuentes* de la cual los demás valores

surgen y obtienen sentido (e.g. los valores de la sinceridad, la valentía, el placer). Por lo tanto, todo aquello que produzca una restricción o, peor aún, la aniquilación de la libertad es considerado un *mal*. En “Ojo por ojo”, Beauvoir afirma que “la degradación del hombre en cosa” es un “mal absoluto” y que “el único pecado contra el hombre” es “cuando un hombre se empeña deliberadamente en degradar al hombre a cosa”, desatando “en la tierra un escándalo que nada puede compensar”.³ Semejante *escándalo* incompensable también lleva el nombre de “violencia” en los escritos éticos de los filósofos parisinos de aquel entonces. En efecto, la violencia es un acto deliberado que limita o anula la libertad ajena, al utilizarla como un mero medio o instrumento para satisfacer de modo intransigente los designios personales. Es repudiada en la *gran mayoría* de sus formas por Beauvoir y Sartre. A modo de ejemplo, la tortura es condenable como técnica de infligir sufrimiento físico o psicológico al otro por motivos sádicos o con la intención de obtener una confesión. Evidentemente, este acto coarta la libertad concreta de la víctima de vivir sin dolor o guardar secreto.

Cabe aclarar que la pareja filosófica reconoce que la violencia, *bajo su forma más elemental*, es un hecho *inherente e insuperable* de la sociabilidad, debido a la configuración agonística de las relaciones interpersonales. Esta forma elemental –o proto-violencia– es denominada “conflicto” en *El ser y la nada*: “El conflicto es el sentido originario del ser-para-otro”, dice Sartre.⁴ Ontológicamente,

3 Beauvoir (de), Simone, “Ojo por ojo”, en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Trad. H. Pons, Buenos Aires, Edhasa, 2009, p. 124, 146.

“Ojo por ojo” es un artículo que Beauvoir redactó para el nro. 5 de *Los tiempos modernos*, el cual salió a la venta en el mes de febrero de 1946. En este breve texto, la autora reflexiona acerca del sentido humano del castigo, la venganza, la justicia, el perdón y la responsabilidad. La reflexión estaba motivada por los eventos de linchamientos y juicios de colaboracionistas luego de la Liberación y la difusión de los horrores del Holocausto entre la población en Francia. Asimismo, el texto suele leerse como una justificación de Beauvoir a no firmar el petitorio de indulto para Robert Brasillach, quien fue enjuiciado y ejecutado por traición debido a su participación en *Je suis partout*, periódico antisemita donde se delataba judíos escondidos en la Francia ocupada.

4 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Trad. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1986, p. 389.

el fundamento del conflicto radica en dos hechos. El primero es que la interacción entre dos subjetividades comprende de modo necesario un proceso de *objetivación*. Sartre descubre este fenómeno en su análisis fenomenológico de la vivencia afectiva de la vergüenza de sí y lo bautiza la “mirada” o el “ser-visto-por-otro”. La objetivación de la conciencia bajo la mirada del Otro representa una *degradación* del estatus de sujeto –recuérdese que la violencia esencialmente es degradación de la dignidad subjetiva. El segundo es que los individuos existen de manera libre y separada, esto significa que no forman parte de una unidad superior que concierte de antemano sus conductas de manera armoniosa. Para dar un ejemplo de economía política, la reducción de los aranceles de importación, por una parte, disminuye los precios de ciertas mercaderías, pero, por otra, debilita la industria nacional para competir con la importación de productos extranjeros baratos. A esta situación ambigua e infortunada de la realidad humana, se refiere Beauvoir en *¿Para qué la acción?*: “ninguna acción puede hacerse por el hombre sin hacerse al mismo tiempo contra hombres”.⁵ Así, la violencia aparece como una invariable de la vida humana.⁶ El debate moral se traslada a la cuestión de las modalidades y los grados de violencia que serían aceptables para una comunidad en oposición a la búsqueda de una quimérica concordia absoluta.

Más allá de la violencia elemental u originaria de la realidad humana, Beauvoir y Sartre consideraban que existe el peligro de que la violencia se acreciente, se profundice y se propague si las personas escogen llevar una *existencia inauténtica*. Esta vida se

5 Beauvoir (de), Simone, *¿Para qué la acción?*, Trad. J. J. Sebreli, Buenos Aires, Leviatán, 1995, p. 143.

6 La interprete Lori J. Marso sostiene, en su lectura de éste y otros textos beauvoirianos como *El segundo sexo*, que la filósofa francesa ve la violencia como “una fuerza fluida y afectiva, tan presente en nuestra vida cotidiana como en lo que identificaríamos como una esfera explícitamente política [...] en el mundo natural, el lenguaje, la sexualidad, y todas las relaciones interpersonales” (Marso, Lori J., “Simone de Beauvoir on Violence and Politics”, en Hengehold L. y Bauer N., *A Companion to Simone de Beauvoir*, Oxford, Wiley Blackwell, 2007, p. 300).

caracteriza por renegar de la libertad y del compromiso, excusándose en todo un amplio espectro de creencias esencialistas y deterministas, o, en otras palabras, asumiendo un modo de existir de *mala fe*. La mala fe es un concepto acuñado por Sartre para referirse a la conducta de *mentirse a sí mismo* utilizando conceptos contradictorios y metaestables acerca del modo en que uno existe, en particular, al “afirmar la facticidad como *siendo* la trascendencia y la trascendencia como *siendo la facticidad*”.⁷ En otras palabras, el individuo de mala fe o bien se cree capaz de refugiarse en una libertad inmune ante la situación en que está enraizada (estoicismo), o bien se considera a sí mismo un mero títere sin posibilidad de acción ante las circunstancias (resignación). La mala fe, en efecto, puede adoptar múltiples configuraciones. Una de ellas asociada con la violencia es la opinión de que uno mismo es *superior* a los otros y tiene el *derecho soberano* de utilizarlos como les plazca. Esta ideología arrogante y prepotente impide el desarrollo de relaciones de cooperación y generosidad, que, según Beauvoir y Sartre, son las únicas capaces de velar por la libertad de los individuos o, en otras palabras, realizar el ideal ético del existencialismo.

En los *Cahiers*, Sartre teoriza acerca de una superación del *Infierno de los otros*,⁸ aunque ésta no haría desaparecer por completo el conflicto, debido a que aquél es una característica ontológica de la realidad humana. Esta superación se apoya en la *conversión existencial* de uno mismo y la adopción de una actitud generosa para con los otros. Como sostiene Juliette Simont, hay aquí un ideal estético inspirado en las ideas de Sartre acerca del arte como manifestación privilegiada de la libertad creativa.⁹

7 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p. 90.

8 “El infierno de los otros” es una expresión popularizada por Sartre a través de su obra de teatro *A puerta cerrada*, estrenada en el mes de mayo de 1944 en la ciudad de París. Suele interpretarse como una manifestación del cinismo pesimista de Sartre acerca de las relaciones interpersonales, pese a que él se oponía expresamente a esta interpretación.

9 “Es en los *Cahiers pour une morale* donde el autor encuentra las premisas de lo que, para él, se confirmará en *L'idiote de la Famille*: un modo de relación del

Junto a las reflexiones sobre una *intersubjetividad no-agonística*, o, al menos, *mínimamente conflictiva*, Sartre dedica en paralelo numerosas páginas al análisis de la violencia en los *Cahiers*.¹⁰ Él entiende que ella puede ser definida en términos de una actitud que el individuo deliberadamente adopta para llevar a cabo un conjunto de fines privados. Identifica varias características esenciales de la acción violenta. La primera es el *componente destructivo* o *de descomposición* respecto de un orden o una legalidad preestablecidas.¹¹ El acto violento tiende a su objetivo quebrantando el orden convencional en que éste se suele alcanzar. Sartre ofrece el ejemplo de quien rompe el pico de una botella luego de no haber logrado descorcharla. Según él, este acto es violento, porque no sigue los usos y costumbres de la técnica; si lo hiciese, es decir, si la persona hubiese extraído el corcho con un destapador o sus manos sin dañar el vidrio, no debería hablarse de violencia, sino de un uso (no-violento) de la fuerza para cumplir con el fin. De ahí que, para él, es imprescindible distinguir la violencia de la *fuerza*, especialmente porque en ciertos casos se confunden desde un punto de vista externo. Piénsese en la práctica de deportes de combate, como el boxeo y el Taekwondo. En el marco de las reglas de la disciplina, los golpes de un boxeador o las patadas de un taekwondista no pueden catalogarse de agresiones al contrincante a diferencia de lo que acontece en una riña callejera.

para-sí con el otro que no se reduzca al esquema drástico, al formalismo im-
placable del conflicto de las miradas, al robo asimétricamente recíproco de los
mundos, a la jungla pulverulenta y dispersa de la multiplicidad de conciencias
en lucha, sino que, a través de la materia interpuesta –la materia de la obra de
arte–, se desarrolle mucho más en el don y en la generosidad que en el robo. [...] Así,
se supera la jungla conflictiva de las miradas, estéril u hostil, esa despos-
sesión mutua perpetuamente reiterada en una inconciliación infernal: un *Mit-
sein* o una intersubjetividad positiva, fundada en la materialización estética de
las libertades” (Simont, J., “Morale esthétique, morale militante: au delà de la
«faribole»?”, *Revue Philosophique de Lovaine*, N° 73, 1989, p. 25).

10 Para un examen más detallado de los apuntes de Sartre acerca de la violencia en los *Cahiers*, véase Savignano Alan P., “La violencia en *Cahiers pour une morale* de Jean-Paul Sartre”, en *Estudios de Filosofía*, N° 69, 2024, pp. 5-26.

11 Cf. Sartre, Jean-Paul, *Cahiers*, op. cit., pp. 179-80.

Un segundo rasgo propio de la violencia es la disposición del agente a *alcanzar el fin por cualquier medio*. Sartre denomina esta postura la “intransigencia de la violencia”. Está popularmente expresada en el dicho “el fin justifica los medios”. El violento no mide las consecuencias que pueden acarrear sus acciones, incluso los posibles efectos contraproducentes respecto de sus propias metas a largo plazo. Por ejemplo, la toma del poder político por un grupo de militares que buscan pacificar una nación con altos niveles de conflictividad social puede volverse motivo para el estallido de una guerra civil.

Esto está asociado con otro atributo de la violencia: la *autoadjudicación* de un derecho de la persona humana “a tenerlo todo, de inmediato”.¹² Hay en la violencia una “afirmación incondicional de la libertad”,¹³ que cree estar en su derecho de trascender toda situación dada, incluso superar la voluntad de los otros, con el fin de cumplir con sus propios designios.

La violencia nunca podría ser otra cosa que un derecho que se afirma contra todas las formas y organizaciones del universo: los soldados violan a las mujeres enemigas o a las civiles, los antisemitas golpean a los sucios judíos, los negrofóbicos linchan a los negros obscenos y criminales. Toda violencia se presenta como la recuperación del derecho y, recíprocamente, todo derecho sostenido inexorablemente es, en sí mismo, un embrión de violencia [...]. Así, la violencia es en sí misma una exigencia hacia el otro: exige ser reconocida como tal, es decir, valorada por el otro.¹⁴

Más allá de este conjunto de propiedades, cabe señalar que el corazón de la definición sartriana de violencia reside en el modo en que se relacionan las libertades entre sí. La violencia es, ante todo, una acción deliberada de un individuo o un grupo con el propósito de imponer sus propios fines, normas y valores sobre otros sujetos, o, dicho de otro modo, es un acto que constriñe la libertad de

¹² *Ibíd.*, p. 181.

¹³ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 185.

los otros. Quien sufre un acto violento ve su libre proyecto de vida vulnerado, dado que otra persona ha actuado sobre su cuerpo o su situación haciendo que le sea más dificultoso realizar sus fines personales. Al mismo tiempo, la emergencia de un acto violento produce “una separación, un seccionamiento de las libertades”, dice Sartre.¹⁵ Esto implica la reducción de la probabilidad de establecer y fortalecer lazos de generosidad. Por si fuese poco, también incita a nuevos actos violentos que debilitarán aún más las asociaciones positivas entre individuos.

III. Análisis particular de la violencia hecha por amor

Como ya he dicho antes, aunque la violencia en términos generales es condenada por la famosa pareja de Saint-Germain-des-Prés, ellos sostienen que hay ciertas situaciones excepcionales en que el recurso a ella está moralmente justificado y los responsables podrían ser redimidos. Dentro de este universo, se encuentra el universo de la *contra-violencia*. Sartre define en los *Cahiers* este concepto del siguiente modo: “una respuesta a una agresión o un esfuerzo por sacudirse un yugo mantenido por la fuerza (Estado)”.¹⁶ Más de una década después de la escritura de los *Cahiers*, en las conferencias sobre ética que imparte en el Instituto Gramsci de Roma en el año 1962, también afirma que la contra-violencia es la fuerza que condujo a los indígenas argelinos oprimidos durante la colonización a “rechazar el estatus de inhumanidad que se les impone”, “a negar el sistema en nombre del hombre”.¹⁷ Así, ella se identifica con “la raíz de la ética”, la “necesidad”, la “primera praxis” y la “autonomía” del ser humano.¹⁸ Esto coincide con la afirmación del célebre prefacio a

¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

¹⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷ Sartre, J.-P., “Les racines de l'éthique: Conférence à l'Institut Gramsci, mai 1964”, en *Sartre inédit*, N° 19, p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, p. 71.

Los condenados de la tierra de Fanon: “la violencia, como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ella ha hecho”.¹⁹ En otras palabras, ella goza de un poder regenerativo para con una humanidad degradada por la sobreexplotación colonial. No es mi intención aquí explayarme sobre este asunto ya suficientemente examinado por otros.

Existe otro tipo de violencia que no está directamente asociada con la resistencia ante una situación de opresión económica, social y política: las *severidades del amor*. Con esta expresión usada por Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad*, se alude a aquellos actos de violencia cuya justificación está en el amor o el aprecio hacia otro en lugar del deseo de suprimir una condición de opresión (i.e. contra-violencia).

Antes de proseguir, es preciso hacer dos aclaraciones preliminares acerca de este asunto. Primero, a mi parecer, las severidades del amor no son un género menor o marginal de violencia en el pensamiento de Beauvoir y Sartre; al contrario, de su análisis, se desprende una comprensión profunda acerca de la violencia y de las condiciones específicas en que ésta se halla permitida, justificada o legitimada. Segundo, no hay que pensar que los dos tipos de violencia identificados en este capítulo existen de manera independiente, tampoco que se los pueda hallar en un presunto estado de pureza en la realidad. Como enseña Beauvoir, “[e]l existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad”.²⁰ Por este motivo, un gesto violento hecho por amor puede suceder al interior de un sistema de opresión en que se encuentran las personas involucradas. Ambos estarían entrelazados. A esto se refiere Sartre cuando escribe en los *Cahiers*: “en un universo de violencia, usted no puede concebir un amor puro”.²¹ Y el párrafo que sigue a la cita anterior exhibe la conexión que hay entre los dos géneros de violencia mencionados: “A me-

19 Sartre, J.-P., “Préface de Jean-Paul Sartre (1961)”, en Fanon, F., *Les damnés de la terre*, París, La Découverte/Poche, 1991, p. 36.

20 Beauvoir (de), Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., p. 11.

21 Sartre, Jean-Paul, *Cahiers*, op. cit., pp. 16.

nos que en ese amor *esté* contenida la voluntad de hacer cesar el universo de violencia. La comunicación entre dos personas pasa por el universo entero”.²² Quedará para otra ocasión el examen de esta conexión.

Sin desconocer la ambigüedad originaria de todo acto, Beauvoir sostiene que las severidades del amor son un conjunto de coerciones y manipulaciones que las personas realizan contra otras fundadas en un amor generoso. Estas acciones son redimibles principalmente porque están volcadas al cuidado del otro, esto es, a la preservación y potenciación de su libertad concreta. Por ello, ella dice: “la violencia sólo se justifica cuando abre posibilidades concretas a esa libertad que pretendo rescatar”.²³

El paradigma de esta clase de violencia se halla en la crianza de los niños, donde las restricciones y obligaciones que los padres les imponen se realizan *idealmente* con el fin de ponerlos al resguardo de consecuencias nefastas que podrían suceder si se respetasen incondicionalmente la autonomía del infante y se los abandonase a su suerte. Como asevera Sartre en los *Cahiers*, es necesario que el padre prohíba al hijo bajar al sótano transpirado y sin abrigo, porque el adulto sabe que el niño tomaría frío y podría resfriarse, mientras que éste, no. Así, el infante “se constituye entonces por la libertad del otro en el plano de lo irremediable, es decir, en uno de los elementos de la violencia”.²⁴ La finalidad última de restringir la libertad del menor debe ser la preparación de un sujeto autónomo que en la mayoría de edad pueda llevar a cabo un proyecto de vida personal por su propia cuenta o, en otras palabras, libre de imperativos extraños.²⁵

Beauvoir ofrece otros ejemplos en *Para una moral de la ambigüedad*. Supongamos, dice, que un drogadicto nos pide ayuda

²² *Ibidem*.

²³ Beauvoir (de), Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., p. 131.

²⁴ Sartre, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 198.

²⁵ Sobre las reflexiones de Sartre alrededor de la violencia comprendida en la prohibición y los castigos paternos, véase: Toncoso Barria, Claudio, “Mentira y violencia cotidiana, según Sartre”, en *Revista de Investigacion Psicologica*, N° 13, 2015, pp. 44-57.

para intoxicarse o una persona desesperada quiere que la ayudemos a suicidarse.

Se culpa a un hombre que ayuda a un drogadicto a intoxicarse, a un desesperado a suicidarse, pues se piensa que esas conductas inconsistentes son atentados del individuo contra su propia libertad; es preciso hacerle tomar conciencia de su error, ponerlo en presencia de las verdaderas exigencias de su libertad. Sea, pero, ¿y si se obstina? ¿Es necesario, entonces, emplear la violencia?²⁶

Se abre aquí un dilema moral en el marco de la teoría existencialista. Si, como he dejado en claro previamente, la libertad es el valor supremo de la axiología existencialista y cualquier atentado contra ella es tachado de *mal* o *pecado* contra el hombre, ¿acaso no deberíamos *ayudar* al drogadicto y al suicida para que cumplan con sus objetivos de aniquilación de sí mismos en lugar de volvernos un obstáculo para sus empresas? Pues, ¿quién o qué nos da el derecho de ir contra su voluntad? ¿Por qué nosotros seríamos jueces aptos para juzgar que la voluntad de ellos está desviada y necesita ser corregida? ¿Detrás de qué principios universales nos escudaríamos para justificar nuestra acción? ¿La religión cristiana?, ¿la moral kantiana del deber?, ¿la ética de la virtud aristotélica?

Ahora bien, el existencialismo sostiene que la elección original de cada persona se justifica por sí misma, es por completo autónoma, de tal modo que nadie, con excepción del mismo sujeto, tiene derecho a modificarla. Por otra parte, en *El existencialismo es un humanismo*, Sartre enseña: “Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer”.²⁷ La misma Beauvoir advierte que “no hay que servir una moral abstracta” y se debe evitar tomar una posición paternalista, que, cuando decide por el otro, “cree

26 Beauvoir (de), Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., pp. 190-1. Traducción levemente modificada.

27 Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 50.

haber hecho algo en beneficio del hombre vedándole ciertas posibilidades de tentación”.²⁸ Más arriba, he mencionado que, para Sartre, la violencia es consustancial a la adjudicación de un “derecho puro” de avasallar la libertad del otro.

Ahora bien, es probable que algunos (quizás la mayoría) de nosotros, en estas situaciones o similares, creeríamos que sería correcto internar a estos individuos en una clínica de rehabilitación, incluso en contra de su voluntad, porque consideraríamos que no se hallan en su sano juicio para discernir qué es lo mejor para ellos. Así, nos permitiríamos ejercer cierta *tiranía concreta* contra el adicto y el suicida. Pese a la ausencia de máximas universales, Beauvoir considera que es posible identificar cuáles son las condiciones en que el uso de la violencia está moralmente justificado. En *Para una moral de la ambigüedad*, dice:

[L]a violencia sólo se justifica cuando abre posibilidades concretas a esa libertad que pretendo rescatar; ejerciéndola, tomo de buen o mal grado un compromiso con relación al otro y a mí mismo; un hombre a quien arranco de la muerte que había elegido tiene derecho de preguntarme sobre los medios y las razones que impulsan a vivir; la tiranía ejercida contra un enfermo sólo puede justificarse por medio de su curación; sea cual fuere la pureza de la intuición que me anima, toda dictadura es una falta que tengo que hacerme perdonar.²⁹

Esta cita sintetiza de manera clara y concisa la respuesta de los filósofos existencialistas a la problemática central abordada en este capítulo. Únicamente la libertad del otro puede ser razón y redención de la violencia, debido a que ella es el valor supremo. Con esto quiero decir que, si se fuerza a alguien a hacer algo que no desea, esta coacción para ser justificada requiere ser fundamentalmente un medio de preservación de la libertad del otro. La acción violenta, entonces, debe ser desinteresada y generosa. Sin embargo, esta definición abstracta trae consigo múltiples dificultades en las situaciones concretas.

28 Beauvoir (de), Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., pp. 131, 133.

29 *Ibid.*, p. 131-2.

Una de las dificultades radica en la temporalidad de la existencia. El acto violento ejecutado en un momento *x* recién podrá ser redimido en otro momento *y*. Circunscrita en el presente, por lo tanto, la violencia se revela por completo autoritaria, esto es, no apoyada en la libertad de la víctima. Beauvoir afirma que salvarle la vida a un suicida demanda que éste reinterprete en el futuro este acto en cuanto tal, es decir, como acto de salvación. Con el tiempo, la persona rescatada debe volver a apreciar su vida, retomar las ganas de seguir viviendo, ya sea por sí solo o con la ayuda del otro. Esto permitirá que ante sus ojos el acto violento se vuelva todo lo opuesto.

No obstante, cabe añadir que la intervención de la dimensión del futuro involucrada ineludiblemente conlleva un elemento de indeterminación e incertidumbre. Pues, ¿acaso está garantizado que el suicida de aquí en adelante vaya a cambiar de parecer acerca del valor de su vida? Es posible que el gesto realizado por una genuina voluntad noble jamás sea visto de ese modo por el beneficiado y predomine el sentido de la violencia: así, el suicida no cambia de opinión acerca de que la vida es un calvario y la prórroga dada por su presunto salvador únicamente trae una prolongación del sufrimiento. En definitiva, es imposible eliminar enteramente el riesgo de que el acto sea pura violencia desde el punto de vista de quien lo sufre.

La indeterminación de las consecuencias de la acción no es, por supuesto, una característica exclusiva de la violencia. Según la filosofía de la existencia, todo acto es una apuesta que no tiene garantizada de antemano su éxito, ni siquiera su sentido. De ahí, la angustia de la elección y la responsabilidad del existente. A propósito de esto, Sartre retoma el análisis de Kierkegaard en *Temor y temblor* acerca del sacrificio de Isaac por Abraham en *El existencialismo es un humanismo*. Aunque el pensador danés interpreta el episodio sobre todo como una prueba divina en aras de poner en evidencia la paradoja entre la fe y la ética, el francés discurre, desde una relectura atea, acerca de la ausencia de certezas definitivas que validen la rectitud de la decisión de Abraham: “si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir

que este acto es bueno y no malo”.³⁰ Aquí Sartre no busca mostrar la arbitrariedad de la acción, sino la responsabilidad de la elección. Ahora bien, el episodio bíblico de la Akedá, la atadura de Isaac, es el relato de un sacrificio, por ende, también un caso de violencia. Y, aunque la ceremonia está ordenada por Dios, cabe destacar, como insiste una y otra vez Kierkegaard en su libro, *la angustia, la miseria y la paradoja* vividas por el caballero de la fe, Abraham, al cometer un acto del Particular que pone en suspenso lo Universal, es decir, la ética.

En nuestro análisis de las violencias inspiradas en el amor, es posible identificar el mismo estado de agobio en quien decide ejercer la fuerza o la manipulación para resguardar la libertad ajena. Ninguna tranquilidad de espíritu para quien realiza la acción ambigua de enfrentarse a otra libertad con el propósito de protegerla de sí misma.

De vuelta a la cita de Beauvoir, hay un elemento clave en el análisis de las violencias moralmente justificadas que podría pasar desapercibido: a saber, el perdón. La autora dice: “toda dictadura es una falta que tengo que hacerme perdonar”.³¹ Esto significa que la violencia, en especial, la violencia “bien intencionada”, inaugura una deuda con el otro, la víctima (aunque el alcance de tal deuda podría exponencialmente ampliarse a terceros). La violencia se mantiene en el dominio de lo inmoral, a menos que obtenga un genuino perdón del otro. La víctima debe comprender, en un momento futuro, de modo independiente, libre de toda coerción y manipulación, que el agresor actuó de tal manera con el fin último de salvaguardar su libertad, o, en otras palabras, que el severo acto violento estaba motivado por el amor desinteresado.

Por otra parte, la filósofa aclara en su ensayo ético que las severidades del amor no son circunstancias que acontecen de modo espontáneo entre individuos que carecen de vínculos afectivos. Según la moral existencialista, la indiferencia o la imparcialidad no son factores que garanticen la rectitud del acto, como sucede

30 Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, op. cit., p. 38.

31 Beauvoir (de), Simone, *Para una moral de la ambigüedad*, op. cit., p. 132.

con la moral deontológica kantiana. De ahí que advierta: “el ejemplo del desconocido que se arroja al Sena, y a quien vacilo en salvar o no, es puramente abstracto; en la ausencia de vínculo concreto con ese desesperado, mi elección no será nunca más que facticidad contingente”.³² Entonces, las severidades del amor acontecen naturalmente ante las personas con quienes somos más deferentes, con aquellos que amamos: un padre, una madre, un hermano, un hijo, un amigo, un marido, una esposa, una pareja, etc. El afecto forma parte del *compromiso* que las personas tienen entre sí y el deseo de velar por el bienestar del otro. La decisión de ejercer la violencia como último recurso para el cuidado del otro sucede en el contexto de ese compromiso, es más, tiende a fortalecerlo: la responsabilidad aumenta desde el momento en que decido oponerme a la voluntad de un ser querido y me esfuerzo por lograr que, en algún momento, éste comprenda mi accionar.

En último lugar, creo que es preciso aclarar a qué me he referido hasta aquí con el término de *amor* y las expresiones de *amor auténtico, genuino, desinteresado*, etc. Beauvoir y Sartre hablan en sus textos de la década del cuarenta de dos modalidades del amor: una inauténtica y otra auténtica.³³ Según los *Cahiers*, la primera está asociada con el *Infierno de las pasiones* (descrito en *El ser y la nada*), en el cual el otro y yo entablamos una lucha infructuosa por conquistar para cada uno la dimensión sustancial del Ser a través del modo de ser-para-otro, esto es, el ser-visto y el ver-al-otro.³⁴ Al interior de este Infierno, el amor aparece como una tentativa de seducir al otro con el fin de resguardarme de la contingencia o la injustificabilidad de mi existencia bajo su mirada amorosa. Si tal persona me ama, me vuelvo valor absoluto para ella, nada tiene más importancia en el mundo que yo, y eso apacigua la angustia original que soy en cuanto existencia contingente.

32 *Íbidem*.

33 He abordado más profundamente este tema de las dos modalidades generales del amor en otro lugar: véase Savignano, Alan, “Las distintas maneras de amar”, en *Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024, pp. 25-52.

34 Cf. Sartre, Jean-Paul, *Cahiers*, *op. cit.*, p. 515.

Ahora bien, la segunda modalidad del amor, la auténtica, sólo está al alcance de quienes han hecho una conversión existencial. Esta conversión conlleva, entre muchos otros cambios, el abandono de la persecución del en-sí-para-sí y la aceptación de la libertad como verdadera esencia de la realidad humana. Abandonado el deseo ontológico, no hay razón para las empresas de posesión del otro, como el amor inauténtico.

El amor auténtico abandona toda tentativa de apropiación del Otro y se funda en el reconocimiento mutuo, el cuidado y la solidaridad. Exige que se comprenda al otro empáticamente desde su posición singular en el mundo y el proyecto existencial que éste ha elegido ser. La comprensión trae consigo también una responsabilidad de protección del otro. ¿Por qué el otro precisa de mi protección? Esto se debe a que la existencia humana es, por principio, finita, limitada y frágil. Nadie puede llevar a cabo sus fines sin la asistencia de los otros. Este cuidado del amor radica, entonces, en abrir un horizonte de posibilidades para la persona. De esto se trata principalmente el *amor auténtico*. Según Sartre, éste pone a resguardo al otro en mi libertad y lo trasciende únicamente en los fines del otro: me vuelvo “guardián” de la finitud del otro, “quien apartará de su espalda el peligro que no puede ver”.³⁵

IV. Palabras finales

Espero haber demostrado a lo largo de estas páginas el valor inestimable de los aportes a los estudios filosóficos acerca de la violencia de la ética existencialista de Beauvoir y Sartre. Hay varios puntos destacables que se pueden retomar a modo de resumen.

El primero es, sin lugar a duda, el reconocimiento de la realidad de la violencia. Ambos filósofos sostienen que la violencia es un componente inherente e insuperable de la existencia, rechazando así una ingenua visión irenista de la humanidad. Para ellos, la vida social es esencialmente conflictiva. Además, esta

³⁵ *Ibid.*, p. 523.

configuración agonística de lo social no se debe a la existencia de voluntades malignas en el mundo o la permanencia en un estado de ignorancia de las civilizaciones; al contrario, el conflicto emerge del abismo insalvable que hay entre los individuos y la consecuente e inevitable coalición de sus proyectos de vida. Toda agrupación de personas dice Sartre, “es una *totalidad destotalizada*, pues, al ser la existencia-para-otro negación radical del otro, no es posible ninguna síntesis totalizadora y unificadora de los ‘prójimos’”.³⁶ Los sujetos singulares gozan de autonomía y libertad respecto de la totalidad que construyen mediante su relacionamiento, de tal suerte que la unión tiene de inmediato efectos de oposición, escisión y disidencia.

Adviértase que la libertad es la raíz del conflicto, pero, paradójicamente, ella inaugura al mismo tiempo la posibilidad de su superación, en el sentido de contener o aminorar el enfrentamiento para que no adopte formas violentas graves (por ejemplo: esclavización, explotación, racismo, misoginia, etc.). Por ende, la segunda contribución relevante de los pensadores parisinos es la enseñanza de que la aceptación de la realidad de la violencia no está acompañada de eximición de responsabilidades. Los individuos deben conceder que son sus acciones libremente escogidas el fundamento último de la violencia, de tal modo que son responsables por éstas.

En último lugar, las reflexiones acerca de actos de violencia que son moralmente justificables y redimibles resultan de una gran riqueza no sólo por su contenido, sino también por los problemas que presenta. Es posible cometer un acto calificado de violencia como último recurso para salvaguardar el bienestar y la libertad del otro. Este tipo de acto está motivado por el amor auténtico del otro. Pero, ¿qué es lo que garantiza la autenticidad de ese amor? E, incluso cuando se parte de la suposición de su estado auténtico, ¿cómo se asegura que el acto no sea más que una conducta autoritaria o paternalista para con el otro? Hemos visto que Beauvoir menciona, aunque someramente, la necesidad

36 Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., pp. 280-1. El énfasis está agregado.

del perdón para anular la culpa de la violencia. Sin embargo, esta respuesta trae consigo nuevas dificultades a propósito de qué es el fenómeno del perdón, cómo se expresa y comunica, quién está en condiciones de concederlo, qué papel cumple el arrepentimiento, etc. Estas cuestiones y otras quedan pendientes para un examen más profundo del tema.

V. Bibliografía

- Beauvoir (de), Simone, *¿Para qué la acción?*, Trad. J. J. Sebreli, Buenos Aires, Leviatán, 1995.
- , “Ojo por ojo”, en *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Trad. H. Pons, Buenos Aires, Edhasa, 2009.
- , *Para una moral de la ambigüedad*, Trad. F. J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956.
- , *Pour une morale de l’ambiguïté* suivi de *Pyrrhus et Cinéas*, París, Gallimard, 1965.
- Marso, Lori J., “Simone de Beauvoir on Violence and Politics”, en Hengehold L. y Bauer N., *A Companion to Simone de Beauvoir*, Oxford, Wiley Blackwell, 2007, pp. 299-310.
- Murphy, Ann V. ““Violence Is Not an Evil”: Ambiguity and Violence in Simone de Beauvoir’s Early Philosophical Writings” *philoSOPHIA*, vol. 1 no. 1, 2011, p. 29-44. *Project MUSE*, <https://dx.doi.org/10.1353/phi.2011.a478298>.
- Santoni, Roland, *Sartre on violence: curiously ambivalent*, Pennsylvania, Penn State University Press, 2003.
- Sartre, Jean-Paul, “Les racines de l’éthique: Conférence à l’Institut Gramsci, mai 1964, en *Sartre inédit*, N° 19, pp. 11-118.
- , “Préface de Jean-Paul Sartre (1961)”, en *Fanon, F., Les damnés de la terre*, París, La Découverte/Poche, 1991.
- , *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.
- , *El existencialismo es un humanismo*, Trad. V. Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 1999.
- , *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Trad. J. Valmar, Barcelona, Altaya, 1986.

- Savignano Alan, *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre: magia, conflicto y generosidad*, Buenos Aires: Editorial SB, 2022.
- , “La violencia en Cahiers pour une morale de Jean-Paul Sartre”, en *Estudios de Filosofía*, N° 69, 2024, pp. 5-26.
- , “Las distintas maneras de amar”, en *Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024, pp. 25-52.
- Scanzio, Fabrizio, “Pourquoi Sartre n’a-t-il pas terminé sa morale?”, *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 35, 2005, pp. 75-88.
- Simont, J., “Morale esthétique, morale militante: au delà de la «faribole»?”, *Revue Philosophique de Lovaine*, N° 73, 1989, pp. 23-58.
- Toncoso Barría, Claudio, “Mentira y violencia cotidiana, según Sartre”, en *Revista de Investigacion Psicologica*, N° 13, 2015, pp. 44-57.
- Verstraeten, Pierre, *Violence et éthique : Esquisse d’une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, París, Gallimard, 1972.
- Wormser, Gérard, “Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale*”, en *Cités*, N° 22, pp. 73-88. <https://doi.org/10.3917/cite.022.0073>.

CONTRA LA VIOLENCIA, LO HUMANO: FENOMENOLOGÍA Y MARXISMO ENTRE JAN PATOČKA Y KAREL KOSÍK

Jorge Nicolás Lucero
UNLa - SAD

I. Introducción: la violencia institucional en Checoslovaquia

La historia de Checoslovaquia es representativa de las violencias, tensiones y cambios políticos que acontecieron en Europa durante el siglo XX: la caída de un imperio que los dominaba, los conflictos inter-étnicos en su incipiente democracia, la posterior invasión nazi, y luego de todo ello, el ascenso de un régimen socialista que perduró, con distintas intensidades, hasta 1989. En particular, la relación con el socialismo está en el corazón mismo de la caracterización nacional checa. Figuras fundamentales del Renacimiento Nacional, como František Palacký y el primer presidente Tomáš Masaryk, observaban con recelo las ideas del comunismo, según el cual la concepción de una dictadura del proletariado colisionaba con la idea de una democracia como “administración del pueblo”. Pero asimismo, figuras como Edvard Beneš (sucesor de Masaryk) fueron fundamentales para que la Unión Soviética sea reconocida como estado soberano por EE. UU. y Europa.

En 1948 sucede el llamado Golpe de Praga, en el que, con presiones soviéticas mediante, Beneš cede el poder al Partido Comunista. La primera década bajo este nuevo modelo político se caracterizó por un sistema de formas estalinistas: persecución de opositores, purga de los profesores universitarios, expropiación de propiedades a los burgueses, restricciones laborales y de formación para los hijos de estas familias, eliminación de la libertad de prensa, encarcelamiento y ejecución de disidentes de forma sistemática. Todo ello bajo la guía de la policía secreta, la Státní Bezpečnost (StB). Si bien las ejecuciones con juicios públicos cesan en el período posestalinista, la violencia institucional perdura en sus demás formas. Hacia finales de la década del 60, sin embargo, una crisis en el régimen da paso a una reformulación del sistema, lo que se manifiesta en 1968 en la llamada Primavera de Praga. En el seno mismo del Partido Comunista Checoslovaco emerge la figura de Alexander Dubček, quien se convertirá en secretario general e intentará llevar a cabo la idea de un “socialismo con rostro humano”, cuyo pilar se basaba en una liberalización política y cultural. Dubček vuelve a representar el recelo sobre la llamada dictadura del proletariado, dado que si bien el Partido debe ser la fuerza organizadora de la sociedad, “el método principal de la actividad del partido debe ser la búsqueda continua de una verificación, de un control directo por la opinión pública, de una utilización plena de los resultados de la ciencia, de la cultura y del arte”.¹ Las reformas centradas en la libertad de prensa y una leve descentralización económica fueron observadas con mucha preocupación por Leonid Brézhnev, entonces a la cabeza de la URSS, quien en complicidad con los países del Pacto de Varsovia deciden invadir Checoslovaquia el 20 de agosto de ese año, dando fin a las reformas y estableciendo un período de “normalización”.

Este brevísimo período de la historia checoslovaca tiene una importancia crucial en el imaginario político de las décadas posteriores –tras la Revolución de Terciopelo de 1989, que

1 Dubček, Alexander, *La vía checoslovaca al socialismo*, Trad. M. Sacristán y A. Méndez, Barcelona, Ariel, 1968, p. 13.

da fin a la continuidad del comunismo en el poder, Dubček será designado presidente del Parlamento. Ahora bien, la empresa de este proyecto no-colectivista resulta un punto fundamental para una revisión del socialismo en la filosofía checa. Jan Patočka y Karel Kosík, dos de los filósofos más relevantes del siglo pasado, encontraron en este proceso fallido una rica fuente de reflexión. Aunque Patočka era fenomenólogo y Kosík un filósofo formado en Leningrado y Moscú, ambos observaron en su pensamiento una visión crítica y antidogmática de las tesis del marxismo-leninismo que constituían el aparato conceptual del gobierno checoslovaco. En el caso patočkiano, en el que la influencia de la filosofía husserliana y heideggeriana predomina, el lugar del marxismo aparece siempre como un horizonte de revisión crítica respecto a la dimensión de la historia, el fundamento de la comunidad y especialmente el problema de la tecnificación de la existencia. Kosík, amigo y alumno de algunos seminarios de Patočka, se interesa a fines de los años 50 en la filosofía de Heidegger, y través de una lectura crítica de su analítica existencialista conforma los lineamientos de su obra cumbre, *Dialéctica de lo concreto*, publicada en 1963, que le otorga un gran reconocimiento en los círculos de la izquierda europea. Allí Kosík intenta desarrollar una teoría de la totalidad en una clave crítica a la concepción individualista e instrumentalista del capitalismo que denomina pseudoconcreción. En ambos filósofos surge, entonces, un mismo propósito teórico: la crítica contra la homogeneización, la impersonalización y la instrumentalización de la vida humana como forma estructural de la violencia política.

No obstante, como veremos en lo siguiente, Patočka encontrará que el pensamiento de Kosík, al que considera el más actual y relevante de su tiempo, presenta insuficiencias e inconsistencias que le impiden una verdadera descripción no cerrada de la totalidad y la existencia humana. Para ello, es necesario que primero abordemos la discusión que Patočka desarrolla con el socialismo, y luego observemos las tesis de Kosík sobre la pseudoconcreción y la crítica al concepto de cura (*starost*) en su comprensión de la “cosa misma”.

II. Patočka: el acecho de la supercivilización en el socialismo

Desde la filosofía temprana de Patočka es posible observar cierta visión crítica del socialismo. En uno de sus primeros textos publicados, llamado “Platonismo y política” (1933), el filósofo clama por la imposibilidad que existe en la filosofía platónica de separar teoría y praxis: “En filosofía se pone en juego un vivir pesado, porque la filosofía es una lucha constante contra las direcciones naturales de la vida; pero estas direcciones, que no pueden o no quieren vivir dentro de la filosofía, pueden vivir en un mito adecuado”.² Aquí podemos encontrarnos con un tópico propio de Marx expresado en la célebre tesis XI sobre Feuerbach, la transformación del mundo como objeto de la filosofía (en el caso particular de este pequeño artículo, la transformación de la vida espiritual). Por otro lado, dado que esta transformación es de una índole espiritual, estaría en contraposición a los movimientos socialistas, en la medida en que el colectivismo, elemento clave de la visión dogmática del socialismo, “no ha superado en ninguna parte su desconfianza en lo espiritual, que rechaza la imposición de la norma colectivista”.³

A partir de aquí podemos identificar una tensión constante que la obra de Patočka tendrá con el marxismo. Para el filósofo checo, tanto la sociedad como la existencia humana individual se encuentran amenazadas por el peligro de la instrumentalización. Esto resulta coincidente con el concepto de alienación esbozado por Marx en el primero de los *Manuscritos económico-filosóficos*, en donde Marx ve que la objetivación del trabajo en un producto, su realización, trae aparejada una desrealización del trabajador, tanto en lo que produce, como en los medios y en su propio ser.⁴ Sin embargo, para Patočka la solución no yace en un abandono del

2 Patočka, Jan, “Platonismo y política”, Trad. J. N. Lucero, en *Geograficidade*, 12/1, 2022, p. 117.

3 *Ibid.*, p. 118.

4 Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2015, p. 106ss.

capitalismo por otra estructura económica, pues una solución de tipo económica permanecería en el dominio de la instrumentalización de las fuerzas. En este punto, suele observarse la influencia de la conferencia de Heidegger “La pregunta por la técnica”, y si bien es cierto que Patočka hará una lectura de la esencia de la técnica como sollicitación (*Gestell*) en su reflexión sobre Europa,⁵ incluso antes de la propia conferencia del autor de *Sery Tiempo* ya se identifica dicha preocupación, como lo muestra el mencionado artículo sobre platonismo y, en particular, su artículo “La ideología y la vida en la idea”, escrito poco tiempo antes del Golpe de Praga.

La distinción entre ideología e idea toma como eje la pregunta por el socialismo, en tanto concepción que desarrolla una idea de la existencia humana. A diferencia de una mera teoría, la idea consiste en un llamado a la acción. El socialismo deviene una idea si es interpretado como Marx lo pensó originalmente, es decir, como transformación de la realidad. Sin embargo, el socialismo también es susceptible de convertirse en una ideología. Una ideología responde a un modo de tecnificación de la idea que neutraliza toda problematicidad inherente. La ideología sólo comprende al ser humano desde fuera, como una fuerza dentro de un complejo de fuerzas funcional a una meta social que despliega en la acción humana una heteronomía. Por el contrario, “la idea no nos llama a que nos pongamos a su servicio, sino a que seamos y existamos en ella”.⁶ Al respecto, Patočka sostiene que el socialismo contiene de forma indiferenciada una concepción teórica, una idea y una ideología, busca una idea interior de la existencia humana, pero asimismo determina un objetivismo colectivista que toma al existente como un instrumento de acción. De este modo, aunque las ideologías puedan imponerse en la vida social y política, las comunidades “no pueden realizarla en sí mismas ni realizarse

5 Patočka, Jan, “Cuatro seminarios sobre el problema de Europa” en *Libertad y sacrificio*, Trad. I. Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 273-342.

6 Patočka, Jan, “La ideología y la vida en la idea”, en *Libertad y sacrificio*, *op cit.*, p. 48.

a sí mismas en ellas”.⁷ Es por eso que la ideología nunca acaba por reponer el misterio de la idea como tal, la idea del hombre es inobjetivable, es idéntica a la libertad, y el socialismo afirma la idea en su rechazo a la opresión económica e interpersonal, pero sigue considerando al individuo mismo como algo dispensable. Mientras que la idea “conoce lo que está permitido y lo que no”, la ideología “solamente comprende la diferencia entre lo que puede llevarse a cabo y lo que no”.⁸

El concepto de ideología ilustra el fundamento de la violencia política, aunque existe un análisis más profundo de esta violencia bajo otro concepto, el de supercivilización y su conflicto interno, tema que es abordado únicamente en un manuscrito de los años 50. La supercivilización corresponde a una forma de ejecución del poder perfectamente técnica cuyo fin radica en la supresión de toda obstrucción (interna o externa) para su funcionamiento. En un extenso análisis que comprende las conformaciones de los estados-nación y sus modos de gobernanza, Patočka distingue entre un sentido moderado y uno radical de supercivilización. Una supercivilización moderada busca “crear un patrimonio de civilización capaz de ser universalmente humano *a partir de la esencia de las cosas*, y por voluntad y decreto de determinadas personas”,⁹ mientras que el sentido radical de supercivilización olvida “la particularidad de todo lo humano [...] un impulso no orgánico en pos de algo total y monumental”,¹⁰ donde toda forma de vida espiritual y cultural es intervenida y se exige una sumisión absoluta del individuo en función de una meta final. De igual forma, Patočka observa una diferencia entre lo moderado y lo radical a partir de su técnica: “En el moderantismo predomina la técnica objetiva volcada en las máquinas, los instrumentos y los artefactos”, esto es el dominio de lo material, mientras que en

7 *Ibid.*, p. 51.

8 *Ibid.*, p. 53.

9 Patočka, Jan, “La supercivilización y su conflicto interno”, en *Libertad y sacrificio*, *op cit.*, p. 128.

10 *Ibid.*, p. 129.

la supercivilización radical “la técnica es sobre todo dominio de las personas, de los individuos y de los grupos sociales”.¹¹ En el moderantismo la política es un tipo de técnica, y en el radicalismo la técnica es una prolongación de la política.

Nuevamente aquí la idea socialista es motivo de reflexión. En primer lugar, se observa que la concepción de la supercivilización moderada es lo que Marx ya había comprendido bajo el fundamento de la libre competencia, la acumulación de capital y con ello el dominio por parte del gobierno patronal. Por otro lado, en lo que respecta a la supercivilización radical el filósofo vuelve a encontrar un cortocircuito en los fundamentos del socialismo. La concepción radical se apoya en la “penetración” y “dominio” del ente, lo que reduce la organización de la vida humana a una técnica. Sin embargo, Patočka afirma que esta radicalidad es la que la conduce a su desmoronamiento interno, va desde “estar dominada a ser imposible de dominar”.¹² Parecen encontrarse entonces dos niveles de violencia representativos de lo que anteriormente denominamos ideología que se desencadenan en la supercivilización radical. En el colectivismo que el sistema pretende alcanzar, emerge un espacio donde “los individuos quedan situados recíprocamente unos contra otros”.¹³ Mientras más esfuerzo haya por homogeneizar lo público y lo privado, más necesario resulta para los individuos ocultar lo que piensan, y el mejor ejemplo de esta asintonía se encuentra en el socialismo donde la realización del proceso (la emancipación del hombre) deviene más importante que los actores de dicho proceso (los hombres). De este modo, el hombre sirve a las ideas, pero las ideas no están al servicio del hombre, y esto se debe a la interpretación dialéctico-materialista de la historia, y especialmente al necesitarismo de la historia que esta interpretación enarbola. Según el filósofo, el materialismo dialéctico es tributario, antes que de la dialéctica hegeliana, de una metafísica propia de los fatalismos materialistas como el del

11 *Ibíd.*, p. 131.

12 *Ibíd.*, p. 133.

13 *Ibíd.*, p. 134.

Sistema de la naturaleza de Holbach. Por lo tanto, sus categorías científicas continúan respondiendo al antiguo dogmatismo metafísico de la necesidad. Por ello, “es incapaz de conducir efectivamente a la humanidad hacia los ideales heroicos que proclama. De hecho, crea una gran masa de personas obedientes, privadas de espontaneidad y satisfechas con esta privación”.¹⁴

Una de las últimas reflexiones sobre el socialismo aparece en el texto “Los intelectuales y la oposición”, publicado en *O smysl dneska* (*El sentido de nuestro tiempo*), en plena Primavera de Praga. Al igual que en “Platonismo y política”, se analiza el rol de los intelectuales en la transformación social. El marxismo, en este sentido, es considerado de modo más positivo que en los textos anteriores al evocar una trascendencia respecto de lo inmediato en la crítica del estado de la producción capitalista por medio de la autoconcienciación del proletariado pero que dicha trascendencia es de orden estrictamente horizontal, esto es, de un “estadio de producción social a otro, gracias a la devolución del trabajo alienado a sus productores”.¹⁵ Para Patočka, junto a la trascendencia horizontal, hay una trascendencia vertical que va “contra la inmediatez en general” y es condición de posibilidad de toda trascendencia horizontal. Aunque en este texto ya no se apunta contra el necesitarismo de la historia, lo que se observa es que Marx postula una razón antropológica que ha quedado a medio camino por no poder tematizar esa trascendencia vertical, lo que le hubiese permitido desarrollar una concepción de la historia sin pretender enlazarla con “la objetividad de las ciencias naturales y su principio de desarrollo”.¹⁶

Habiendo esclarecido la visión patočkiana sobre el socialismo, no debemos olvidar que Patočka sintió cierto entusiasmo por el gobierno de Dubček y las reformas que planteaba. Un pequeño pero significativo texto de esta obra, “Nuestro programa nacional

¹⁴ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹⁵ Patočka, Jan, “Los intelectuales y la oposición”, en *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Trad. F. de Valenzuela, Madrid, Akal, 1976, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

y el momento actual”, aludirá a un “democratismo espontáneo” en donde la reforma del socialismo habría sido un intento por desprenderse de los procesos neutralizadores de la ideología y realizarlo en tanto idea:

[...] ha ocurrido algo importante: apareció una idea que es simultáneamente explicación de toda nuestra existencia desde el comienzo de nuestro ser nacional moderno, contribución al esfuerzo de toda la humanidad actual e índice del futuro posible. [...] Mantenerse firme en esta idea, mantener esta idea aún en las condiciones más difíciles, significa salvar y profundizar su existencia espiritual, y esta es la tarea de la época que nos aguarda.¹⁷

III. Kosík: la dialéctica como aprehensión de lo humano

Karel Kosík nació el 26 de junio de 1926 en Praga. En 1943 se unió a Předvoj (La Vanguardia), una organización antifacista de resistencia contra el nazismo. En 1944 fue capturado por los nazis y llevado al campo de concentración de Terezín hasta el fin de la guerra. Tras finalizar el liceo, se inscribe en la Universidad Carolina de Praga para estudiar filosofía y sociología hasta 1947. Los dos años siguientes tendrá la oportunidad de estudiar en Leningrado (San Petersburgo) y Moscú donde profundiza su formación marxista. En su regreso a Praga, ocupó un cargo en la Academia Checoslovaca de Ciencias y hacia finales de los 50 entra en contacto con la fenomenología y la filosofía de Heidegger, a través de lo cual revisa críticamente el marxismo. De esta revisión surgen una serie de conferencias que conformarán su obra más reconocida, *Dialéctica de lo concreto*, publicada en 1963. Ese mismo año se incorpora al grupo de intelectuales *Praxis* (de origen yugoslavo), quienes veían tanto en el leninismo como en el

17 Patočka, Jan, “Nuestro programa nacional y el momento actual”, en *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, op. cit., pp. 154-155.

estalinismo una contradicción con la filosofía marxista. Si bien en 1968 logra ingresar como docente a la Universidad Carolina, luego de la normalización es expulsado de la universidad y del Partido Comunista. Su exclusión y persecución por parte del gobierno checoslovaco se hace pública cuando le envía una carta a Jean-Paul Sartre en 1975, denunciando que el gobierno le confiscó todos sus manuscritos.¹⁸

Dialéctica de lo concreto se convirtió en la obra filosófica checa más traducida del siglo XX. En ella, utilizando el pensamiento de Marx y en cierta medida el de la fenomenología (especialmente la de Heidegger), interpretó su concepto de realidad sociohistórica como una totalidad concreta complejamente estructurada que presupone la destrucción de lo pseudoconcreto, es decir, de las esferas de práctica fetichizada, la adquisición y la manipulación. En esta obra Kosík comienza identificando el objeto de la dialéctica con una premisa propia de la fenomenología: la dialéctica trata de la “cosa misma” (*věc samu*). Sin embargo, la “cosa misma” no es aquello que se presenta inmediatamente a la intuición, “para su captación es necesario no sólo un esfuerzo determinado, sino también un rodeo”.¹⁹ Con esto, Kosík no quiere negar el rol de la intuición en la aprehensión cósica, sino evitar confundir la cosa misma con la representación y el rol especulativo que puede otorgarse a la dialéctica, en la medida en que donde se da la cosa misma es en la praxis. La actitud originaria del hombre es “la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que

18 Kosík, Karel, “Le philosophe tchécoslovaque Karel Kosík écrit à J.-P. Sartre «Mon existence a pris deux formes : je suis mort et en même temps je vis»”, en *Le monde*, 30 de junio de 1975. Consultado el 15/12/2024: https://www.lemonde.fr/archives/article/1975/06/30/le-philosophe-tchecoslovaque-karel-kosik-ecrit-a-j-p-sartre-mon-existence-a-pris-deux-formes-je-suis-mort-et-en-meme-temps-je-vis_3100538_1819218.html.

19 Kosík, Karel, *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*, Praga, Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1966, p. 10 / Versión española: *Dialéctica de lo concreto y otros escritos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Dos cuadrados, 2022, p. 23. Citamos ambas versiones porque hemos encontrado dificultades en la versión castellana (traducida de la versión italiana), por lo cual haremos modificaciones a algunos de los pasajes que serán debidamente indicadas.

ejecuta su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres, y persigue la realización de sus intenciones e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales".²⁰ A pesar de tener un evidente aparato conceptual marxista, Kosík intentó, según sus palabras, "pensar, bajo nuevas condiciones y en los términos de la praxis, la problemática que Hegel condensó en el concepto de 'espíritu'".²¹

La orientación dialéctica de Kosík responde implícitamente a la distinción entre una actitud natural y una reflexiva. En la inmediatez aparece un sentido práctico-utilitario de la relación del existente humano con las cosas, quien puede orientarse en el mundo sin comprenderlo, pero en ese orientarse puede ser "absolutamente contrario a la ley del fenómeno (*zákon jevu*), a la estructura de la cosa o al núcleo interno esencial y su concepto correspondiente".²² No obstante, Kosík utiliza el concepto de fenómeno con más carga hegeliana que fenomenológica. Por un lado, no utiliza el término *fenomén*, sino el término *jev*, el cual suele acuñar también la idea de efecto. Esto significa que al hablar de fenómeno no se alude a la estructura de la manifestación para el existente humano, sino a diferentes modos de expresión de la praxis, modos que se encuentran en relación con la cosa misma, así como modos que no lo hacen. Por otro lado, el fenómeno no conjuga hecho y esencia, sino que se enlaza dialécticamente con la esencia, el fenómeno manifiesta la esencia siempre inadecuadamente.

Estableciendo este punto de partida, Kosík desarrolla su objeto de estudio, el mundo de la pseudoconcreción. Este mundo engloba los fenómenos que "llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetran en la conciencia de los indivi-

²⁰ *Ibid.*, p. 10 / 23 (trad. modificada).

²¹ Kosík, Karel, *La Crise des temps modernes*, París, Les Éditions de la passion, 2003. p. 10.

²² Kosík, Karel, *Dialektika konkrétního*, op. cit., p. 10 / *Dialéctica de lo concreto*, op. cit., p. 24 (trad. modificada).

duos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural”.²³ La pseudoconcreción incluye la praxis fetichizada, impone una existencia autónoma de los productos humanos y la reducción del hombre al nivel de la práctica utilitaria. Allí la relación entre sus fenómenos y la esencia queda incomprendida, toda relación dialéctica se desvanece, debido a que el fenómeno “es considerado como la esencia misma”.²⁴ Kosík observa que es posible una destrucción de la pseudoconcreción, es decir, la supresión de la supuesta independencia del mundo aparente, a partir de la dialéctica. Con la dialéctica, el existente humano puede crear la realidad concreta, es decir, una totalidad no cerrada, y hallar su real concepción. Esta dialéctica no tiene aires especulativos, sino que toma al trabajo como una protosituación dialéctica: *“Para que el mundo pueda ser explicado “críticamente”, es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria”*.²⁵ Sólo bajo la égida de la praxis se revela que la realidad no responde a un campo de sentido cerrado, “un mundo de objetos reales fijos”, sino “un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son considerados como productos del hombre social, y el hombre mismo se revela como sujeto real del mundo social, [...] es el mundo en el que la verdad [...] *acontece (dēje)*”.²⁶ La vida humana sólo puede conocer su realidad en su creación y comportándose ante ella como un ser práctico. Según Kosík, el concepto que abordaría la dimensión activa de la vida humana para la fenomenología, la intencionalidad, ya había sido fundamentado por Marx sobre una base materialista, según distintos modos de apropiación del mundo.

Para complementar esta teoría de la totalidad concreta bajo el método dialéctico-materialista, Kosík desarrolla una metafísica de la vida cotidiana del hombre en tanto existente económico, pues partiendo de la comprensión “del modo de existir la econo-

²³ *Ibíd.*, p. 11/p. 24.

²⁴ *Ibíd.*, p. 12/p. 26.

²⁵ *Ibíd.*, p. 16/p. 32.

²⁶ *Ibíd.*, p. 17/p. 33 (trad. modificada).

mía” podemos conocer la realidad concreta. He aquí que Kosík aborda el concepto heideggeriano de *Sorge* (cuidado, *starost* en checo), cuya caracterización como pre-ser-se-ya-en-el-mundo va a ser cuestionada por entenderla como la forma fetichizada de la praxis en tanto esencia humana. Kosík define el cuidado como “la realidad del hombre traspuesta de forma subjetiva en tanto sujeto objetivo”,²⁷ y como tal constituyen “el compromiso (*angažovanost*) práctico del individuo en el conjunto de las relaciones sociales, comprendidas desde el punto de vista de este compromiso personal, individual y subjetivo”.²⁸ Pero siendo el cuidado “el mundo en el sujeto”, también conlleva una dimensión suprasubjetiva. Sin embargo, Kosík encuentra que el cuidado, cuya determinaciones fenoménicas nombra como “preocuparse” (*obstarávání*),²⁹ “es la praxis en su aspecto *fenoménico enajenado*, que ya no alude a la génesis del mundo humano (el mundo de los hombres, de la cultura humana y de la humanización de la naturaleza), sino que expresa la práctica de las operaciones cotidianas, en las que el hombre está implicado dentro del sistema de cosas ya acabadas, es decir, de dispositivos o instalaciones”.³⁰ El preocuparse deviene una relación entre las cosas y los hombres de tipo abstracta, en la que “todo se vuelve aparato utilitario”³¹ y en la que el individuo está abocado a una realidad ya formada y sin génesis. Siguiendo a Kosík, podría sostenerse que el pre-ser-se afirma el reino de la pseudoconcreción por definir al existente humano a partir de un plexo de remisiones en el cual éste se asienta, pero no se advierte como creador. De este modo, la afirmación de la esencia del *Da-sein* a partir del cuidado separaría nuevamente al fenómeno de aquello que debe mostrar:

27 *Ibid.*, p. 47/ p. 72 (trad. modificada).

28 *Ibid.*, p. 47/ p. 73 (trad. modificada).

29 La traducción española lamentablemente traduce *starost* y *obstarávání* como preocupación y preocuparse indistintamente.

30 *Ibid.*, p. 49/ p. 75 (trad. modificada).

31 *Ibid.*, p. 50/ p. 77.

Este mundo no se manifiesta al hombre como realidad *creada por él*, sino como un mundo ya hecho e impenetrable, en el cual la manipulación se descubre como compromiso y actividad. El individuo maneja el teléfono, el automóvil, el interruptor eléctrico, como algo ordinario e indiscutible. Sólo una avería le revela que él existe en un mundo de aparatos *que funcionan*, y que forman un sistema internamente vinculado cuyas partes se condicionan entre sí. La avería demuestra que el aparato o mecanismo no es una cosa singular, sino una pluralidad, que el auricular carece de valor sin el micrófono, y lo mismo el micrófono sin el cable, o el cable sin la corriente eléctrica, ésta sin la central eléctrica y la central sin el carbón (materia prima) y las máquinas.³²

De este modo, Kosík encuentra en la analítica existencial un sentido de tecnificación de la vida humana que carece de una real conciencia su dimensión histórica. El poder-ser del *Dasein* quedaría provisto de una temporalidad fetichizada, una superación ilusoria de la enajenación. Asimismo, la caracterización del ser sí mismo cotidiano que Heidegger desarrolla a partir del “uno” (*das Man*) como modo inauténtico del coexistir, resulta para Kosík un desacierto fundamental, en tanto el sujeto se encuentra constantemente impregnado de una objetividad que le otorga su propia praxis:

Sólo por el mero hecho de existir, el hombre es un ser social, que no sólo está siempre enredado en las mallas de las relaciones sociales, sino que *actúa, piensa y siente* como un *sujeto social* [...]. El sujeto del individuo es, en primer lugar, y con la mayor frecuencia un sujeto *impropio*, que no le pertenece, y ello tanto en la forma de la falsa individualidad (el falso yo), como de la falsa colectividad (el “nosotros” fetichizado).³³

Si bien la dimensión pseudoconcreta es inauténtica, lo que debe acontecer para Kosík no es una ruptura con la cotidianidad, sino

32 *Ibíd.*, pp. 49-50/p. 76 (trad. modificada).

33 *Ibíd.*, p. 57/p. 87.

con la familiaridad (*obeznámenost*) que históricamente se despliega en lo cotidiano. Una separación entre ambos fenómenos puede advertirse para el filósofo a partir de la praxis dada por las artes plásticas y el cine.³⁴

IV. Las críticas de Patočka a Kosík

Entre Patočka y Kosík existió una cierta amistad, pero principalmente un respeto mutuo, aunque es fácil advertir que la disputa filosófica entre ambos era clara y fuerte. En los escritos de Patočka existen varios comentarios sobre *Dialéctica de lo concreto*. El primero de ellos aparece en una carta a su amigo y teórico del arte Václav Richter de 1964: "ahora sólo está Kosík en todas partes: es una sensación, pero al mismo tiempo nadie sabe realmente lo que Kosík dice y pretende. Aún no he oído una sola opinión razonable al respecto".³⁵ En una carta del siguiente año, puede verse mejor cuál será el punto crítico que tendrá con la dialéctica kosíkiana: "La dialéctica en la forma de Kosík es todavía la antigua dialéctica de Hegel, es decir, el método sintético, que permite una comprensión positiva del asunto al unir momentos abstractos en un todo concreto. Sin embargo, la dialéctica es quizás más bien un movimiento negativo de pensamiento, en el que nos encontramos con algo que no somos capaces de objetivar".³⁶

Los dos escritos que tratan con más profundidad sobre la filosofía de Kosík aparecen en años posteriores. En primer lugar, en *O smysl dneska* (*El sentido de nuestro tiempo*) aparece un capítulo titulado "La filosofía checa y su época actual", en el que Patočka destaca la obra de Kosík como una obra que desarrolla un nuevo comienzo. No observa, sin embargo, un trabajo filosófico sistemático del concepto de praxis, sino cuatro ensayos que dan

34 *Ibid.*, p. 60/p. 91.

35 Patočka, Jan, *Dopisy Václavu Richterovi*, Praga, Oikoymenth, 2001, p. 128 (nuestra traducción).

36 *Ibid.*, p. 144 (nuestra traducción).

aportaciones parciales de este concepto. El hecho de que Kosík, como hemos visto, no se apropie sistemáticamente de las tesis fenomenológicas y adopte un sentido más hegeliano del fenómeno, lleva a Patočka a entender que su comprensión de la praxis deviene inevitablemente abstracta, ya que está centrada en ser ontológica y no antropológica, y “*lo humano como fenómeno* debe ser su punto de partida”, y en tanto fenómeno es “el hombre tal como vivencia su vida”.³⁷ A su vez, encuentra que la novedad de la filosofía kosíkiana reside en la ontologización del concepto de trabajo como creador tanto de los entes como del ser de los entes. Sin embargo, esta ontologización de la praxis “no es menos objetiva y metafísica que la dialéctica de la naturaleza de Engels”,³⁸ es decir, continúa desplegando estructuras abstractas que terminarían definiendo lo humano a partir de lo extrahumano. En estos términos, la dialéctica de lo concreto se basa en una praxis que carece de un abordaje fenomenológico para considerar “la praxis como región de *sentido*” y recae en una dialéctica metafísica. A pesar de esta crítica determinante, Patočka destaca que “Kosík logró lo que no habían alcanzado todas las generaciones posteriores a los años cuarenta del siglo pasado, elaborar de una forma original los temas que mueven al pensamiento actual”.³⁹

Un segundo texto donde trata críticamente la filosofía de Kosík en esta línea es “Heidegger z druhého břehu” [Heidegger desde la otra orilla] de 1970. Allí Patočka cuestiona la crítica de Lukács a Heidegger como un idealismo del imperialismo tardío. Según Patočka, Kosík sigue a Lukács porque este último sería el pensador que supo entender las tendencias intelectuales del presente. La influencia de Lukács se evidencia incluso en la terminología: la pseudoobjetividad de Lukács con la pseudoconcreción de Kosík, la categoría básica de la dialéctica materialista es la totalidad, la práctica teórica es reproducción espiritual e

37 Patočka, Jan, “La filosofía checa y su época actual”, en *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, op. cit., p. 137.

38 *Ibid.*, p. 140.

39 *Ibid.*, p. 145.

intelectual de la realidad, etc. Pero el punto de clave de la crítica reside en este texto en el concepto de cuidado y el análisis de la cotidianeidad. Tanto Lukács como Kosík “ignora[n] por completo la intención ontológica del análisis de Heidegger”.⁴⁰ La delimitación de la estructura del cuidado como fetichización de la praxis sólo tendría sentido si no se revelase algo más fundamental en ella, su condición de posibilidad: “Diluir la cotidianeidad en las condiciones empírico-sociales y en las preocupaciones y manipulaciones individuales significa examinar los hechos sin examinar el terreno que los sustenta y les da sentido, significa saltarse dicho terreno”.⁴¹ Si bien la obra de Kosík resulta fundamental en la historia de la filosofía checoslovaca porque con ella acaban los “muchos años de repetición dogmática de esquemas vacíos”, el inicio de un verdadero interés por la filosofía de Heidegger como rechazo al subjetivismo moderno, las tesis de Kosík como tales no habrían escapado del dogmatismo, y Kosík se niega a ser un fenomenólogo.

V. Conclusión: un socialismo con rostro fenomenológico

Como hemos visto, el diálogo de Patočka y Kosík con el pensamiento socialista pretende no considerarlo como una filosofía humanista en contra de los modos de opresión y tecnificación de la vida. Ambos se apropian para ello de las herramientas y conceptos de la fenomenología, pero de modo diferente. Kosík desea mostrar que la dialéctica materialista puede abordar apropiadamente la existencia humana a partir de un examen de la praxis, de forma superadora a las tesis fenomenológicas y heideggerianas sobre la condición humana. Hemos visto que Patočka resalta los peligros que tiene el socialismo de devenir una ideología

40 Patočka, Jan, “Heidegger z druhého břehu”, en *Češi I*, Sebrané Spisy 12, Praga, Oikymenh, 2006, p. 228 (nuestra traducción).

41 *Ibidem* (nuestra traducción).

tecnificante cuando el orden del sentido queda hipostasiado en un fin último y necesario, tal como lo muestra su análisis de la supercivilización. Para el fenomenólogo, Kosík no puede otorgar una filosofía primera para el socialismo porque sus bases siguen dependiendo de fundamentos metafísico-necesitaristas y ha malinterpretado los motivos de la analítica existencial. ¿Cómo es posible, entonces, abordar un socialismo superador de la violencia institucional que los estados (comunistas y capitalistas) históricamente han mostrado a lo largo del siglo XX? La efímera Primavera de Praga representó en cierta medida aquello que podía expresar al socialismo como idea de la libertad humana, pues de alguna manera insertó un sentido problemático dentro del socialismo.

Esta problematicidad, es decir, la afirmación de lo real como una totalidad de sentido inagotable y abierta, es lo que Patočka desarrolló fenomenológicamente en su caracterización tripartita del movimiento de la existencia. Si bien Kosík identificaba correctamente la existencia con la actividad, carecía de la fundamentación que intenta dar su compatriota. Si la existencia humana es esencialmente corporal, o en palabras del fenomenólogo, “el gobierno mediante el cuerpo es el fundamento de la vida”,⁴² es necesario analizar la existencia como movimiento, entendiendo por éste no el simple desplazamiento espacial, sino la realización de posibilidades. Y aquí, como pretendía Kosík, podemos observar la dimensión autocreadora de la realidad humana. La realización de posibilidades no parte de algo ya dado, sino de algo dándose: “La corporalidad pertenece a la situación en la cual el movimiento tiene lugar”.⁴³ Dicho en otros términos, el cuerpo se mueve porque el movimiento corporiza.

Bajo esta premisa Patočka despliega tres movimientos de la existencia humana, los cuales no responden a fases o períodos de alternancia, sino a procesos dialécticos no lineales: arraigo,

42 Patočka, Jan, “Lecciones XVII-XX: cuerpo, comunidad, mundo, lenguaje”, Trad. de I. Ortega Rodríguez, en *Aporía*, tercer número especial, 2019, p. 18.

43 *Ibid.*, p. 21.

autoprolongación y avance. El desarrollo de esta tesis filosófica tiene numerosas características en las que no podemos ahondar en este trabajo, pero resulta necesario enfatizar algunas para comprender la posible idea de una totalidad concreta contra la violencia política en Patočka, puesto que en los tres movimientos el núcleo o punto de apoyo fenoménico reside en la relación con el otro.

Dimensión temporal	Tierra ⇕ Cielo	Movimientos	c o r p o r a l i d a d	Modos del ser-con
Pasado originario		Arraigo		Uno por el otro
Presente		Autoprolongación		Uno contra el otro
Futuro		Avance		Uno en y para el otro (Problematicidad)

El arraigo revela nuestra pasividad originaria y la exigencia cuasi-instintiva para el desarrollo de sus potencias. Para dar pie a esta exigencia antropológica, la aceptación de lo dado no es una acción realizada espontáneamente por nosotros, sino que proviene exclusivamente del otro como extensión de lo dado, de la Tierra nutricia, ya que él es quien nos protege y media para el desarrollo de nuestra autonomía: “el rostro del prójimo, su expresión, deviene el rostro del mundo, la mirada que vuelve hacia nosotros las cosas, la manera por la cual las cosas que se manifiestan nos

«miran»".⁴⁴ El arraigo instituye entonces la estructura primordial que encuadra el mundo del hombre, muestra el movimiento de la existencia como un movimiento-con en el que se destaca el modo de ser uno por el otro, por la asistencia y hospitalidad de los otros. Por su parte, en la autoprolongación, la existencia tiende a la objetivación y una orientación hacia lo instrumental para satisfacer las necesidades del instante presente, lo que conduce al desprendimiento del sí mismo mediante fenómenos de distanciamiento como el trabajo (enfrentamiento ante las cosas) y el conflicto (enfrentamiento ante los hombres). El mundo compartido ahora se vuelve el mundo del trabajo, con nuestro cuerpo transformamos el ambiente en algo inorgánico, la presencia de los otros se advierte también en sus obras, y las cosas que hay en el mundo son definidas principalmente por su referencia instrumental. El enlace del hombre con los otros a partir de necesidades y de utilidad lleva a una inversión del sentido que proveía el movimiento del arraigo: "la posibilidad de utilizar al otro permanece siempre presente –la posibilidad de confinarlo [...] en el rol de ocuparse de sus necesidades, la posibilidad de explotar el encadenamiento de la vida a sí misma de manera de sujetar a la mediación con las cosas, en fin, la posibilidad de matarlo".⁴⁵ Es este movimiento el que permite explicar los procesos de objetivación y tecnificación de la existencia.

Ahora bien, el movimiento que edifica lo propiamente humano, el avance o trascendencia, da cuenta de un encuentro con el ser propio y su posibilidad total, donde el enlace que establecen los otros movimientos de la vida pasa de hacer alusión a lo singular, a transformar la relación que nos liga al mundo como totalidad y que nos liga a nuestra propia existencia. En este sentido, el movimiento de avance corresponde a la modalidad primordial de la praxis: "la tierra y el cielo poseen su *trans*, su más allá (*zámezí*). Esto quiere decir que no hay en ellos nada que pueda ser dado a

44 Patočka, Jan, *Fenomenologické spisy II*, Sebrané Spisy 7, Praga, Oikoynehn, 2009, p. 321 (nuestra traducción).

45 *Ibid.*, p. 328 (nuestra traducción).

la existencia como un apoyo definitivo, [...] un «porqué» válido de una vez por todas”.⁴⁶ El Cielo y la Tierra, ante la revelación de la finitud humana, se desestabilizan como apoyo de la experiencia; sin embargo, esto no trae como consecuencia un vaciamiento del sentido, sino una resignificación del movimiento de la vida al liberarse de la encapsulación en la que el desasimiento la había introducido. De acuerdo con Patočka, la vida conquista su finitud y sale de su aislamiento: “mi entidad no es definida como un ser para mí, sino como un ser en el sacrificio, una entidad abierta al ser, que vive para que las cosas –y así también uno mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son”.⁴⁷ El punto capital del sacrificio no se inscribe exclusivamente en una impronta ética –realizar acciones que benefician al prójimo sin que ellas impliquen beneficio personal. Más precisamente, el sacrificio constituye la perspectiva patočkiana de aquello que Husserl había establecido con la noción de intersubjetividad trascendental. El error de Husserl, según Patočka, fue el de concebir la reducción fenomenológica conducente a esta intersubjetividad como una reflexión egológica; sin embargo, “en realidad resulta de la comunicación de existencias: su incursión en la cadena de los seres que no están unidos por un lazo exterior, seres que no son islotes de vida en el mar del ente objetivo, sino para los cuales la objetividad cósmica emerge desde el océano del ser en cuyos servicios se comunican”.⁴⁸

La descripción dada por Patočka de este movimiento último y fundamental de la existencia humana es indicativa del modo que la realidad humana debe alcanzar para evitar la violencia de la tecnificación⁴⁹ y cómo solamente a través de la solidaridad puede desarrollarse la idea de la libertad humana. El fenomenólogo

46 *Ibid.*, p. 199 (nuestra traducción).

47 *Ibid.*, p. 332-333 (nuestra traducción).

48 *Ibid.*, p. 334 (nuestra traducción).

49 He omitido por cuestiones de extensión, el tratamiento patočkiano de la guerra como forma excelsa de despliegue de la violencia tecnificada (en lo material y lo conceptual). Al respecto, cf. De Warren, Nicholas, “Homecoming. Jan Patočka’s Reflections on the First World War”, en Staudigl, Michael, *Phenomenologies of Violence*, Leiden, Brill, 2014, pp. 207-245.

sin duda tuvo sus reservas con el socialismo, pero es imposible catalogarlo como antisocialista. El socialismo logra identificar la problemática contra la violencia política, aunque su vertiente histórica lo haya conducido mayormente a desviaciones totalitarias.

VI. Bibliografía

- De Warren, Nicholas, "Homecoming. Jan Patočka's Reflections on the First World War", en Staudigl, Michael, *Phenomenologies of Violence*, Leiden, Brill, 2014, pp. 207-245.
- Dubček, Alexander, *La vía checoslovaca al socialismo*, Trad. M. Sacristán y A. Méndez, Barcelona, Ariel, 1968.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto y otros escritos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Dos cuadrados, 2022.
- , *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*, Praga, Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1966.
- , *La Crise des temps modernes*, París, Les Éditions de la passion, 2003.
- , "Le philosophe tchécoslovaque Karel Kosik écrit à J.-P. Sartre «Mon existence a pris deux formes : je suis mort et en même temps je vis»", en *Le monde*, 30 de junio de 1975. Consultado el 15/12/2024: https://www.lemonde.fr/archives/article/1975/06/30/le-philosophe-tchecoslovaque-karel-kosik-ecrit-a-j-p-sartre-mon-existence-a-pris-deux-formes-je-suis-mort-et-en-meme-temps-je-vis_3100538_1819218.html
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda, Colihue, 2015.
- Patočka, Jan, *Dopisy Václavu Richterovi*, Praga, Oikoymenh, 2001.
- , *Fenomenologické spisy II*, Sebrané Spisy 7, Praga, Oikoymenh, 2009.
- , "Heidegger z druhého břehu", en *Češi I*, Sebrané Spisy 12, Praga, Oikoymenh, 2006, pp. 214-229.

- , *Libertad y sacrificio*, Trad. I. Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007.
- , “Lecciones XVII-XX: cuerpo, comunidad, mundo, lenguaje”, Trad. de I. Ortega Rodríguez, en *Aporía*, tercer número especial, 2019, p. 18-46.
- , *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, Trad. F. de Valenzuela, Madrid, Akal, 1976.
- , “Platonismo y política”, presentación y traducción J. N. Lucero, en *Geograficidad*, 12/1, 2022, p. 115-118.

