

Violencia Progresista y No Violencia Activa: Un Posible Diálogo Entre Sartre y Ricoeur

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS
(UNSAM / CONICET)

ELIZABETH PÉREZ RUIZ
(UNSAM)

Resumen

El objetivo del presente trabajo es abordar las posiciones de Jean Paul Sartre y de Paul Ricoeur en torno a la violencia y a las posibilidades e imposibilidades de su superación. Tomando en consideración sus puntos de convergencia y de divergencia nos abocaremos a indagar la indagación a la relación entre violencia e historia en ambos autores para luego exponer algunos puntos propios de la violencia progresista sartreana y de la no violencia activa propuesta por Ricoeur.

Palabras clave

Sartre – Ricoeur – Violencia – Historia - Política

Progressive violence and active non-violence: a possible dialogue between Sartre and Ricoeur

Abstract

The objective of this work is to address the positions of Jean Paul Sartre and Paul Ricoeur regarding violence and the possibilities and impossibilities of overcoming it. Taking into account their points of convergence and divergence, we will focus on the investigation of the relationship between violence and history in both authors, and then present some specific points of progressive Sartrean violence and of active non-violence proposed by Ricoeur.

Key words

Sartre – Ricoeur – Violence – History - Politics

Violencia Progresista y No Violencia Activa: Un Posible Diálogo Entre Sartre y Ricoeur

Introducción

El presente estudio apunta a problematizar la violencia como elemento constitutivo de las sociedades modernas y la posibilidad o imposibilidad de su superación desde las perspectivas de Jean Paul Sartre y de Paul Ricoeur. El tema en cuestión posee una relevancia que se abre en tres direcciones complementarias. Por un lado, se trata de exponer la importancia de la violencia como problema filosófico en autores de tal envergadura como los mencionados. Por otro lado, se intentará poner en diálogo a dos autores cuyas reflexiones en torno a la violencia parten de una misma descripción: la violencia es un hecho instituido en el mundo histórico-político. Por otra parte, las posiciones opuestas de Sartre y de Ricoeur trasvasan la exégesis de sus obras para pensar nuestra contemporaneidad.

Retomando la tesis ricoeuriana de una fisiología de la violencia, consideramos que es posible vislumbrar el modo en que las sociedades modernas se encuentran atravesadas por la violencia aún en los llamados tiempos de paz. Si bien, en este punto coinciden ambos autores, se contraponen a la hora de pensar una alternativa a la violencia. Es por eso, que, si bien, señalaremos los puntos de convergencia entre ambos autores, remarcaremos sus puntos de divergencia. Ricoeur propone una no violencia activa como alternativa y superación de la violencia instituida. En cambio, Sartre, si tomamos como eje artículos como *Los comunistas y la paz* y el prólogo a *Los condenados de la tierra*, apuesta a lo que, en términos de Ricoeur, es una “violencia progresista”.

Con esta finalidad, la presente investigación se dividirá en tres apartados. En el primero, nos abocaremos a tratar la forma en que la violencia se encuentra instituida en el mundo histórico. Para ello no sólo mencionaremos algunos de los planteos de Sartre y de Ricoeur, sino también de Simone Weil y de Merleau-Ponty. En el segundo punto, nos dedicaremos a trabajar el planteo de Sartre como “violencia progresista”. En el tercer y último apartado, tomaremos como eje las críticas de Ricoeur a la violencia progresista y su apuesta por una no violencia activa que se ubica a igual distancia del pacifismo como de la violencia activa.

La Violencia Como Problema Filosófico

La Violencia en el Seno de la Historia

Dentro de la filosofía francesa del siglo XX la violencia ha sido eje de una serie de meditaciones filosóficas de gran profundidad. Desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial a la Guerra de Liberación Argelina,

Francia se vio atravesada por acontecimientos que resquebrajaron los ideales pacifistas y el optimismo ingenuo surgido en el Siglo de las Luces. Durante el periodo de posguerra, gran parte de la filosofía francesa tomó conciencia de su propia historia en particular y de la historia moderna en general. En su ensayo “La guerra tuvo lugar”, Merleau-Ponty reconoce la ingenuidad de los propios intelectuales durante la década de 1930 al proclamar los valores de paz y de progreso de manera abstracta, escindidos de la historia (Merleau-Ponty, 1963, p. 245), como si la violencia se tratase de un fenómeno del pasado ya superado.

No caben dudas de que la experiencia del nazismo y de la ocupación de París significó un hiato en el devenir de la filosofía francesa. A modo de ejemplo, resulta de suma significancia el modo en que Simone Weil reinterpreta no sólo la historia moderna, sino que se remite a los inicios de la historia occidental. En *La Iliada o el poema de la fuerza* señala que la fuerza o violencia ha tenido un papel central a lo largo de la historia. En una exégesis donde se desarticulan las visiones tradicionales del héroe homérico sostiene que “el verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de *La Iliada* es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la cual la carne de los hombres se crispa. El alma humana sin cesar aparece modificada por sus relaciones con la fuerza” (Weil, 1961, p. 13).

En Simone Weil *La Iliada* continúa siendo pensada como la obra que ha asentado las bases de la vida colectiva de Occidente, la cual ha dejado, por tanto, su influencia y marcas en la humanidad. Sin embargo, estas bases han sido las del carácter despótico de la fuerza. Roberto Esposito habla de la emergencia de una “fenomenología de la fuerza” (Esposito, 1993, p. 77) en la obra de la filósofa francesa. Esta idea podría ser reinterpretada como una “fenomenología de la violencia” y, a partir de ella, podría ser pensada como una matriz que atraviesa el pensamiento de varios filósofos de la época.

Es interesante destacar el anudamiento entre el despliegue de los acontecimientos históricos mencionados con transformaciones dentro de la filosofía francesa en la década anterior a la de 1940. Por un lado, la llegada al pensamiento francés de la obra de Hegel por medio de los cursos dictados por Alexandre Kojève entre 1933 y 1939 ponen en el centro de la escena la lucha a muerte como acontecimiento fundador de la autoconciencia ya que esta misma aparece “comúnmente designada bajo el nombre de dialéctica del Amo y del Esclavo” (Jarczyk y Labarrière, 1996, p. 70). La centralidad que ocupa en esta interpretación del pensamiento de Hegel la dialéctica del amo y del esclavo ejerció una gran influencia en la manera de pensar la intersubjetividad por la filosofía francesa de dicha época. Por otro lado, la lectura de la obra de Marx es otra influencia innegable, tanto en el sentido de adhesión o de posicionamiento crítico con respecto a ella.

Esta articulación de movimientos teóricos e histórico-políticos dará por resultado una puesta en tensión con las visiones positivistas de la historia. Merleau-Ponty, Sartre, Simone Weil, Ricoeur, Simone De Beauvoir, entre otros, comprenden que la historia se encuentra atravesada por la violencia. La fuerza no es un fenómeno del pasado ya superado, sino que atraviesa el mundo histórico concreto contemporáneo.

Tiempos de Paz y Tiempos de Guerra

Sin embargo, la violencia no es pensada únicamente a partir de su manifestación en la guerra. Los autores mencionados observan que ella atraviesa tanto los “tiempos de guerra” como los llamados “tiempos de paz”. En el caso de Weil, el análisis sobre la fuerza manifestada en la guerra tiene puntos de contacto con la descripción de la opresión en el trabajo llevada a cabo en las fábricas industriales modernas. En este sentido, la fuerza aparece desplegándose por dos vías que no se contradicen, sino que se articulan de manera dialéctica. Weil afirma que la fuerza se presenta desde la más sutil manifestación de un gesto funcional a la conservación de subalternos hasta la más brutal incidencia física que infringe silencio y muerte.

Según la filósofa, existen dos tipos de fuerza:

La fuerza que mata es una forma sumaria, grosera, de la fuerza. Mucho más variada en sus procedimientos y sorprendente en sus efectos es la otra fuerza, la que no mata; es decir, la que no mata todavía. Matará seguramente, o matará quizá, o bien está suspendida sobre el ser al que en cualquier momento puede matar. (Weil, 1961, p. 14)

Desde una perspectiva similar, Ricoeur (2012) habla sobre la necesidad de pensar una “fisiología de la violencia” para dar cuenta de las sociedades contemporáneas. Precisamente, esta idea apunta a desentrañar la articulación profunda de nuestras sociedades. “Jamás hay suficiente amplitud de visión cuando se vislumbra el imperio de la violencia (...) una anatomía de la guerra requiere la tarea más vasta de una fisiología de la violencia” (Ricoeur, 2012, p. 47). Para Ricoeur un pensamiento de la violencia a partir del acontecimiento de la guerra resulta insuficiente puesto que la violencia ejerce su imperio no sólo en los tiempos de guerra sino en la cotidianidad de los tiempos de paz.

En cuanto a la fisiología de la violencia, el autor de *Sí mismo como otro* dice lo siguiente:

(...) una fisiología de la violencia no puede olvidar es que el Estado es el foco de una concentración y una transmutación de la violencia:

si los instintos son la materia de lo terrible, si la lucha de clases es su primera elaboración social, es en tanto fenómeno político como ella penetra en la zona del poder. La apuesta del político en sentido propio es el poder; en el plano del Estado, se trata, en efecto, de saber quién manda, quién está subordinado, en suma, quién detenta la soberanía, en provecho de quién, dentro de qué límites, etcétera. Para el Estado, el gobierno de las personas es siempre más que la administración de las cosas. (Ricoeur, 2012, p. 47)

Se trate de instintos tanáticos o de lucha de clases, el Estado implica el reordenamiento de la violencia a partir del ejercicio de su monopolio. La fisiología de la violencia se sumerge en los pliegues profundos de las sociedades para indagar esta ordenación de la violencia en la vida cotidiana. La violencia desatada en la guerra es comprendida por Ricoeur a partir de la violencia articulada en esta cotidianidad. La violencia se transfigura en guerra “cuando dos soberanías con iguales pretensiones se enfrentan en un terreno en el que no son posibles al mismo tiempo” (Ricoeur, 2012, p. 47). La guerra acontece cuando dos soberanías, es decir dos Estados, llegan a una oposición donde ninguno cederá por medios diplomáticos. Es por esto que “la guerra no compendia toda violencia en la medida en que la lucha de los Estados no refleja sino imperfectamente las tensiones de fondo de la sociedad; por otra parte, el Estado introduce una nueva dimensión en la violencia colectiva erigiéndola en guerra” (Ricoeur, 2012, p. 47). La guerra no es la irrupción *ex nihilo* de violencia, sino que sus preliminares se encuentran ya instituidos en la vida cotidiana de nuestras sociedades.

En una línea similar, Sartre sostiene que, en la existencia cotidiana, la violencia se encuentra de forma tácita y se desenvuelve en modalidades que son normalizadas. En otras palabras, hay violencia se encuentra establecida de antemano. En “Los comunistas y la paz”, señala que en la propia acción de trabajo se requiere una mirada que indague en cómo la violencia ha ido impregnando más allá de las relaciones personales, esto es, entre el sujeto y su fuerza de trabajo. Sartre menciona a la desocupación y al salario como formas de violencias implícitas en la actividad cotidiana. Las formas cambian, se alternan, se visibilizan o no en algunos casos, pero la situación de base es la misma, la situación fundamental es violenta, pero tiene diversas vías de manifestación y significación. Violencias como la explotación y las condiciones indignas de vida de las clases trabajadoras se sufren a diario. Sin embargo, pasan desapercibidas ya que están establecidas legalmente por el Estado, pero si el proletariado tiene acciones violentas resulta ser ilegal. “El obrero es oprimido, hace un trabajo excesivo; y, sin embargo, si piensa en el encadenamiento de las cosas, no encuentra robo ni violencia: todo se ha hecho por las buenas” (Sartre, 1961, p. 155).

Volviendo a Ricoeur, las siguientes palabras resultan sumamente esclarecedoras.

La violencia existe desde siempre y en todas partes; para ello, basta ver cómo se edifican y se desmoronan los imperios, se instalan los prestigios personales, se desgarran mutuamente las religiones, se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, de qué manera inclusive se consolida la autoridad de maestros del pensar, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el pedestal del trabajo y el sufrimiento de los desheredados. (Ricoeur, 2012, p. 47)

El Pacifismo Como Ocultamiento

La problematización en torno a la violencia corre en paralelo con la problematización acerca de la posibilidad o imposibilidad de su superación. En estos autores, el pensamiento filosófico no se agota sólo en la descripción, sino que esta se aúna con la denuncia y con el compromiso. Ahora bien, tanto Sartre como Ricoeur son críticos del pacifismo como alternativa a la violencia. En líneas generales, una de las principales críticas recae en el hecho de que existe una violencia instituida en el mundo y que la manera en que algunos movimientos sociales exigen la paz es una manera abstracta y sin eficacia.

En el prólogo a *Los condenados de la tierra* Sartre sentencia enfáticamente lo siguiente:

Compréndanlo de una vez: si la violencia acaba de empezar, si la explotación y la opresión no han existido jamás sobre la Tierra, quizá la pregonada “no violencia” podría poner fin a la querrela. Pero si el régimen todo y hasta sus ideas sobre la no violencia están condicionados por una opresión milenaria, su pasividad no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores. (Sartre, 1963, p. 14)

Sartre agrega incluso que, en un mundo dividido entre explotadores y explotados, entre colonos y colonizados, la no violencia no sólo es inefectiva para la resolución de los conflictos, sino que es una fuerza inercial que juega a favor de los opresores. Estando instituida la opresión, las proclamas pacifistas servirían para mantener el *statu quo*. En este punto, es importante señalar la figura del yogi. En *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty retoma los planteos de Arthur Koestler realizados en *El cero y el infinito* donde dicha figura tiene una central relevancia. El yogi es la pura “conciencia moral” la cual, lejos de comprometerse con el mundo “(...) invita a los hombres sólo a una reforma interior (...)” (Merleau-Ponty, 1956, p. 67) como sí, desde esa sola mismidad, se volcara inequívocamente hacia una suerte de iluminación personal. La no-violencia del yogi no implica una acción efectiva en el mundo, sino que se presenta como una evasión de este.

En su texto “El hombre no-violento y su presencia en la historia”, Ricoeur retoma el planteo de Merleau-Ponty y se centra en la idea de “evasión”. En su pureza moral, el yogi niega la violencia sin reconocer que esta se encuentra instituida en nuestra cotidianidad. Este mismo proceso se extiende a la mayoría de los movimientos pacifistas. “Al omitir las más grandes dimensiones de la violencia, el pacifismo se cree fácil y se hace fácil; se cree ya en el mundo, venido del mundo, brotado de la bondad natural del hombre y simplemente enmascarado, impedido por algunos malvados” (Ricoeur, 2012, p. 46).

El pacifismo que no reconoce la violencia instituida se torna una evasión del mundo. Ricoeur señala que el pacifismo sólo se concibe a sí mismo como momento negativo de la guerra. Sólo se comprende la violencia en su manifestación bélica, no en su cotidianidad.

Es más cómodo pasar al costado de la violencia de la explotación: aquí la violencia no estalla en acontecimientos sensacionales; las batallas son acontecimientos, los motines también; más la pobreza y la muerte del pobre no son acontecimientos; no es un acontecimiento el hecho de que bajo Luis Felipe el término medio de vida de la clase obrera haya sido de veintisiete años... Fue necesaria una toma de conciencia difícil, que no tiene aún un siglo, para develar la violencia del derecho y del orden. La paz es entonces una tarea inmensa: si debe ser la coronación de la justicia, ¿de qué manera la violencia de la opresión puede no aparejar la violencia de la sublevación? (Ricoeur, 2012, p. 48)

Como señalan Rivas y Picos (2017), Ricoeur advierte que “al centrarse en este fenómeno se evade el asunto de las variadas formas de violencia, entonces, la no-violencia no podrá, bajo ninguna circunstancia, ser efectiva” (Rivas y Picos, 2017, p. 71). Es posible observar entonces que las críticas al “pacifismo” se corresponden en esencia a criterios de efectividad y no efectividad. En los autores mencionados, el pacifismo no es una alternativa a la violencia. O bien, es ineficaz para poner fin a ella, o bien, como es el caso de Sartre, culmina por ser una fuerza que, por inercia, se coloca del lado de los opresores.

Violencia y Contraviolencia

La Dimensión Demoniaca de la Historia

Ahora bien, adentrándonos más precisamente en el pensamiento de Sartre, cabe señalar que la problemática acerca de la violencia es uno de los temas que atraviesa su obra casi de manera íntegra. Ya en *El ser y la nada* el conflicto es el modo originario en que se presentan las relaciones intersubjetivas. Como señala Zahavi (2002, pp. 265-284.), la formulación

sartreana del ser para-otro se realiza en un “ser contra” otro, antes que en un “ser con” al estilo heideggeriano. En el capítulo acerca de las relaciones concretas con el otro, estas se presentan bajo dos modalidades: o bien, objetivo al otro, o bien, me objetivo a mí mismo frente a la mirada del otro. El amor, el lenguaje y el masoquismo por un lado, y el odio, el deseo, la indiferencia y el sadismo por otro, se reducen a alguna de estas dos formas (Sartre, 2008, pp. 475-590). En el desarrollo de la ontología expuesta en la obra de 1943 no hay, pues, alternativa de un reconocimiento recíproco entre los hombres. Miro al otro, o el otro me mira, no existe la posibilidad de mirarnos. Esto hace que la experiencia intersubjetiva guarde una dimensión infernal, dimensión que se presenta, también, en las obras literarias. La célebre sentencia que aparece en *A puertas cerradas* acerca de que “el infierno son los otros” es una manifestación clara de ello. El conflicto y la violencia no son “accidentes” en la historia, sino que constituyen los preliminares de la misma existencia humana.

Cabe destacar que, en este período, Sartre no piensa la violencia como acontecimiento histórico, sino que lo hace a partir de la estructura ontológica del ser para-sí y su tensión irresoluble con el ser para-otro. Sin embargo, en la *Crítica de la razón dialéctica* se da un cambio de perspectiva. El autor de *La náusea* intenta volver inteligible la historia humana. En ese traspaso de intenciones acontece también un cambio de términos y de miradas. Sin embargo, la cuestión del conflicto vuelve a aparecer e, incluso, la problemática de la violencia emerge como uno de los núcleos fundamentales de la obra de 1960. Sin embargo, estos ya no serán pensados a partir de una estructura ontológica del ser para-sí, sino que emergen del propio despliegue histórico.

En la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre menciona una dimensión demoniaca de la historia. Los hombres además de “hacer la historia” también la “sufren”. La historia sufrida es una unificación al mismo tiempo que una separación de los hombres. La materia impone su fuerza inercial sobre la humanidad y determina los modos en que se dan las relaciones interpersonales. El hombre lucha contra la materia pero, por ella misma, también lucha contra sí mismo (Sartre, 1985a, p. 260).

En este punto, es importante destacar la centralidad de la *rareté* cuando Sartre piensa el devenir de la historia humana. Ella es lo que “falta”, lo que convierte a cada uno en un posible sobrante. La *rareté* abre un estadio de guerra de todos contra todos. Cada uno se convierte para el otro en un potencial peligro de aniquilación. Sartre señala que, en esta configuración del otro y de mí mismo como amenaza, se pone en juego una oposición entre lo humano y lo inhumano. “Esa oposición conlleva una práctica maniquea que se realiza en una ética que determina el Bien como la preservación de la humanidad, lo que significa la destrucción del Mal, es decir de la amenaza a la humanidad” (Cladakis, 2018, p. 54). Se identifica

a la humanidad con mi propia humanidad y la inhumanidad como el peligro potencial que representa el otro. El bien es, por lo tanto, la defensa de mi humanidad (Sartre, 1985a, p. 243). Se da, entonces, una reciprocidad circular en donde, bajo el dominio de la *rareté*, la violencia se instituye como relación intersubjetiva originaria. La relación entre violencia y *rareté* es tal que Sartre define a la primera como *rareté* interiorizada. La *rareté* es el núcleo sobre el que se despliega la historia y eso instituye a la violencia en el seno mismo de la historia. En este punto es importante destacar que, a partir de esta relación que guarda con la historia se deja en claro que no puede reducirse la posición de Sartre con una suerte de hobbesianismo ya que la lucha de todos contra todos no responde a un estado natural, sino a una situación histórica (Rodríguez García, 2004, pp. 255-276).

En este aspecto, el dominio de la *rareté* hace que toda violencia sea una contraviolencia puesto que el otro es el peligro potencial de mi vida. Y en esa diferencia entre la vida y la muerte acontece la diferencia ontológica absoluta que en la obra de 1960 Sartre emparenta con la diferencia entre el ser y la nada. La historia, al menos como ha acontecido, lleva consigo la violencia. En este punto, se ve con claridad la manera en que Sartre establece la relación entre historia, violencia y humanismo.

Colonialismo y Humanismo

Esta articulación entre violencia, historia y humanismo que se describe en la *Crítica de la razón dialéctica* es también vislumbrada en acontecimientos históricos concretos. En la obra de 1960, Sartre dedica incontables páginas a la Revolución Francesa, al proceso de burocratización de la URSS y a la Revolución China. Sin embargo, la cuestión se presenta también en sus escritos de situación. Dichos textos son una parte fundamental del *corpus* sartreano. En ellos es posible vislumbrar la manera en que las categorías desplegadas en las obras más teóricas son empleadas para interpretar la coyuntura. De igual manera, en esos escritos aparecen muchas veces categorías o esbozos de categorías que luego serán sistematizadas. No caben dudas de que el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon es uno de los escritos de situación más conocidos y polémicos de Sartre. Uno de los problemas fundamentales que el filósofo francés aborda en ese breve escrito es, precisamente, el de la violencia.

Sartre describe el sistema colonial como un sistema fundamentado en la violencia. En este sentido, el humanismo pregonado por Europa encuentra en sus condiciones de posibilidad su propia contradicción. El filósofo francés señala enfáticamente que “el europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos” (Sartre, 1963, p. 14). El fundamento de los bienes culturales de Occidente y de su pretendida universalidad se encuentra en el sistema colonial. El verdadero rostro de Europa se halla no en la representación que Europa tiene de sí misma sino las heridas

y cadenas de sus víctimas (Sartre, 1963, p. 8). La descripción sartreana se anuda con la denuncia: “Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre” (Sartre, 1963, p. 8).

Para Sartre, la historia de Europa tiene como contrapartida necesaria la historia de los colonizados. La otra cara del progreso y del humanismo es la barbarización y deshumanización de los pueblos conquistados por el Viejo Continente. En el caso de Argelia, Sartre ve la manifestación de una lógica histórica donde el antagonismo “opresor-oprimido” aparece como emblema del desgarramiento de la humanidad. La dinámica “hombre-antihombre” mencionada en el punto anterior se pone de manifiesto en la situación franco-argelina. Mientras el colono más deshumaniza a los colonizados, más humano se vuelve. Esta dinámica, por su parte, conlleva a una serie de planificación de orden táctico.

En el texto, Sartre realiza una descripción de la descarnada metodología de colonización de Francia en Argelia. A la conquista sangrienta donde se empleaban métodos tales como incinerar a los nativos ante la vista de las aldeas, le sigue un proceso de deshumanización cotidiana hacia los colonizados. “La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos” (Sartre, 1963, p. 9). La violencia de la colonización no culmina en el momento en que esta se realiza formalmente, sino que es reasumida de manera constante. Se debe mantener al colonizado lo más alejado de la humanidad posible a partir de una serie de tácticas tales como la desnutrición, el maltrato cotidiano, el alejamiento de sus tradiciones, etc.

El humanismo pregonado en las metrópolis es negado por las prácticas que se realizan en las colonias. “Nuestros soldados, en ultramar, rechazan el universalismo metropolitano, aplican al género humano el *numerus clausus*: como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre” (Sartre, 1963, p. 9). Para Sartre hay una exigencia del sistema colonial de no reconocimiento de la humanidad del colonizado y para que este no reconocimiento sea realizado se debe reducir al colonizado a algo menos que un hombre. “Nuestra fuerza de choque ha recibido la misión de convertir en realidad esa abstracta certidumbre: se ordena reducir a los habitantes del territorio anexado al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias” (Sartre, 1963, p. 9).

La humanidad que los colonizadores promueven tiene como fundamento la deshumanización de los colonizados. Contradicción fundamental del colonialismo: “reclamar y negar a la vez la condición humana” (Sartre,

1963, p. 11). Las tácticas de deshumanización tienen que hacer que, frente a las miradas del mundo civilizado, el nativo aparezca caracterizado de manera negativa. El colonizado, pues, aparece como algo exento de las propiedades de las cuales la humanidad se enorgullece. El colonizado es algo vil. Sin embargo, Sartre señala la forma en que esto es el producto de las tácticas mencionadas. “Golpeado, subalimentado, enfermo, temeroso, pero sólo hasta cierto punto, tiene siempre, ya sea amarillo, negro o blanco, los mismos rasgos de carácter: es perezoso, taimado y ladrón, vive de cualquier cosa y sólo conoce la fuerza” (Sartre, 1963, p. 9).

La Violencia Liberadora

Sartre describe la manera en que la violencia se interioriza como terror en los colonizados, desplegándose en tres movimientos y, por ende, logrando adquirir un efecto boomerang.

El primer movimiento de esos oprimidos es ocultar profundamente esa inaceptable cólera, reprobada por su moral y por la nuestra y que no es, sin embargo, sino el último reducto de su humanidad. Esa furia contenida, al no estallar, gira en redondo y daña a los propios oprimidos. Para liberarse de ella, acaban por matarse entre sí: las tribus luchan unas contra otras al no poder enfrentarse al enemigo verdadero —y, naturalmente, la política colonial fomenta sus rivalidades; el hermano, al levantar el cuchillo contra su hermano. (Sartre, 1963, p. 10)

Primero, se instala el ocultamiento de la impotencia y cólera del oprimido, una suerte de negación que inevitablemente hace implosión, desarrollándose un segundo movimiento circular. Como comiendo su propia cola, el estado de confusión es tal que dicha fuerza daña a los más próximos, a los propios hermanos y esto es consecuencia de las políticas coloniales que se benefician de la rivalidad entre oprimidos. En el tercer movimiento, finalmente, la violencia se encauza en dirección a sus opresores, el origen de la violencia gira en busca de sus creadores y los alcanza. El objetivo de lucha es muy claro:

Un solo deber, un objetivo único: expulsar al colonialismo por todos los medios (...) no pueden dejar de ver en esa prueba de fuerza el medio inhumano que los subhombres han asumido para lograr que se les otorgue carta de humanidad: que se les otorgue lo más pronto posible y que traten luego, por medios pacíficos, de merecerla. Nuestras almas bellas son racistas. (Sartre, 1963, p. 12)

Siguiendo el texto de Fanon, Sartre sostiene que la violencia interiorizada por los colonizados y luego dirigida hacia otros oprimidos se transfigura en violencia contra los colonizadores. En ese momento, la violencia

se reconfigura como de liberación de los colonizados. En el enfrentamiento contra los colonizadores, el colonizado recupera su humanidad. “Hijo de la violencia, en ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras” (Sartre, 1963, p. 13). El colonizado es el resultado de la violencia colonial y es por medio de la violencia contra el colono donde encuentra su humanidad. Se ve, entonces, la violencia se abre en dos direcciones distintas: una violencia que oprime y una violencia que libera.

La radicalidad del planteo de Sartre se muestra de manera patente en la reconocida sentencia “matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: queda un hombre muerto y un hombre libre” (Sartre, 1963, p. 12). Esta misma radicalidad se devela en la frase en torno a que “el arma de un combatiente es su humanidad” (Sartre, 1963, p. 12). En este aspecto, es interesante destacar, la tesis de Butler (2006) acerca de que “Sartre procura derivar la violencia propia de la insurrección de la violencia del Estado, proyectando la violencia revolucionaria como efecto secundario de una opresión primaria” (p. 16). La violencia revolucionaria opera como contraviolencia de la opresión original. Se impone una lógica circular de la violencia donde la insurrección es el resultado de la opresión.

Ahora bien, en el planteo sartreano la cuestión de la violencia corre en paralelo con la cuestión del humanismo. Cómo se ha visto en el punto anterior el humanismo europeo se fundamentaba en la violencia ejercida en las colonias. Frente a ese humanismo se yergue otro humanismo, el del oprimido en su intento de liberación. En este punto cabe destacar la forma en que Sartre recoge la máxima de Engels acerca de que la violencia es la parte de la historia. “Fanon es el primero después de Engels que ha vuelto a sacar a la superficie a la partera de la historia” (Sartre, 1963, p. 8). En medio de una historia circunscripta al ámbito de la violencia, es la misma violencia la que abre la posibilidad de un nuevo momento en la historia.

La posición de Sartre se encuentra íntimamente ligada a la presentada por Merleau-Ponty en *Humanismo y terror* donde se sostiene que existen dos tipos de violencia: una, que se ejerce para seguir preservando la violencia; otra, que se ejerce para acabar con la violencia. En este sentido, “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” (Merleau-Ponty, 1968, p. 45). Merleau-Ponty está lejos de juzgar a las acciones de manera moral, entendiendo por moral un juicio que recaería sobre el acto “en sí”, aislado de todo contexto.

En cuanto a la situación argelina, Sartre sostiene que la violencia de los colonizados frente a los colonizadores es la apertura a un nuevo

momento histórico. Se trata de un nuevo episodio en la historia del hombre, donde los inhumanizados recobran su humanidad por medio de la lucha contra sus opresores. Sin embargo, la lucha argelina no es una excepción en medio de la historia. Por el contrario, en el pensamiento de Sartre esta relación entre historia, violencia y humanismo aparece manifestada en otros acontecimientos tales como la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, etc.

En este sentido, tanto en *Los comunistas y la paz* como en el prólogo a *Los condenados de la tierra*, la Revolución representa un punto de ruptura histórico. El proletariado francés y los nativos argelinos deben de romper de raíz con el sistema de opresión que los esclaviza, que los reifica. Para volverse hombre y dejar atrás el estado de semi-bestialidad, el oprimido debe de acabar con toda aquella estructura fundada en su explotación. Esta idea de la liberación del oprimido es fundamental en el pensamiento sartreano posterior a 1952. El conflicto oprimido-opresor, tanto en su encarnación proletario-capitalista como en la de colonizado-colonizador, se mantendrá como eje de la dinámica histórica. La violencia revolucionaria es el acto por el cual el proletario entra en la historia quebrando con la historia, de la misma manera en que, por medio de la violencia, los colonizados lo hacen.

La No-Violencia Activa

La Crítica a la Violencia Progresista

Como se ha señalado en los párrafos anteriores, Ricoeur, al igual que Sartre, comprende la violencia como algo inescindible de la historia, tanto presente como pasada. Al mismo tiempo, resulta interesante destacar la manera en que Ricoeur coincide con Sartre al observar una suerte de “maleficio” que parece atravesar la historia: la imposibilidad de una vida en común. En este aspecto, la reflexión ricoeuriana corre en paralelo con la tesis de Sartre sobre la *rareté*: “algunos están de más para los otros” (Ricoeur, 2012, p. 49). La aparente imposibilidad de una vida en común, la existencia de humanos sobrantes y el conflicto por aquello que falta constituyen el suelo de una sociedad y de una historia atravesada por la violencia. Sin embargo, el planteo de Ricoeur se aleja del de Sartre en el momento de la toma de posición frente a la posibilidad de superar la violencia.

Ricoeur también recupera de manera implícita la idea de la “violencia como partera de la historia” ya que ella “se presenta como el modo privilegiado según el cual la figura de la historia cambia, como un ritmo del tiempo de los hombres, como una estructura de la pluralidad de las conciencias” (Ricoeur, 2012, p. 49). Sin embargo, pone en tela de juicio la forma en que se presenta la relación entre cambio y violencia contraponiéndola con la forma en que efectivamente se da esta relación. Lo que cuestiona, pues, Ricoeur es la dialéctica entre la violencia instituida y la

violencia instituyente. Cuando la violencia instituyente es pensada como medio para deponer la violencia instituida, sigue primando la violencia como modo de relación con los otros.

De manera asertiva Ricoeur sostiene que “la violencia progresista, la que pretende suprimirse marchando hacia los fines humanistas de la historia, es el arte de la dilación: dilación de la astucia, de la mentira, de la violencia” (Ricoeur, 2012, p. 52). El planteo nos sumerge en dilemas más profundos. Emplear la violencia para terminar con la violencia e instituir un mundo realmente humano aparece como una contradicción puesto que se dilata la violencia apareciendo justificada por fines humanistas que ella misma niega. Ahora bien, si la historia está atravesada por la violencia, sostener que ella es la partera de la historia también se muestra como contradictorio. En el caso de triunfar, la violencia instituyente se transfigura en violencia instituida. Otras clases sociales y otros partidos realizarán la violencia instituida pero el círculo de la violencia permanece.

Los fines humanistas corren el riesgo de convertirse en los medios argumentativos de la violencia. “Todos los “estados mayores” militares y civiles la practican: es la técnica del patriotismo y la revolución” (Ricoeur, 2012, p. 52). La promesa de un mundo libre donde acontezca la reconciliación del hombre con el hombre si es llevada a cabo por medio de la violencia se torna una abstracción discursiva que puede volver permanente la violencia. Lo que se presenta como transformador es la continuidad del maleficio sobre la historia.

La crítica a la violencia progresista nos coloca nuevamente a una problemática puesto que Ricoeur reconoce la violencia instituida en la historia y, al mismo tiempo, critica al pacifismo. La figura del yogi, como se ha visto, es criticada por Ricoeur. Entonces se abre una pregunta crucial acerca de qué posición se debe tomar frente a la violencia.

La No Violencia y la Figura del Profeta

En este pliegue dilemático, Ricoeur apuesta por la no-violencia. Sin embargo, como se ha visto, él es, al mismo tiempo, crítico de las lógicas que atraviesan a los movimientos pacifistas tradicionales. Si la violencia progresista culmina en la perpetuación de la violencia, y el pacifismo en una no incidencia efectiva en el mundo, la pregunta acerca de qué hacer se torna sumamente compleja. En este punto, vuelven a aparecer las figuras del yogi y del comisario. Se ha mencionado que, al igual que Merleau-Ponty, Ricoeur toma distancia de ambas. Sin embargo, el interés de Ricoeur “reside en la posibilidad de encontrar entre la actitud del “yogui” (...) y la del “comisario” (...) una forma de no-violencia que, sin caer en la evasión, opere una transformación en la historia” (Ralón, 2011, p. 408).

La pregunta de Ricoeur ahora gira en torno a la posibilidad de la efectividad en la historia de la no-violencia. El protestantismo de Ricoeur lo hace retornar a las Escrituras para intentar vislumbrar en ellas dicha posibilidad. Por un lado, afirma que el Sermón de la Montaña es un discurso que “quiere entrar en la historia, que su perspectiva es práctica; que llama a la encarnación y no a la evasión” (Ricoeur, 2012, p. 45). Por otro lado, retoma la figura del Antiguo Testamento del Profeta como posibilidad de alternativa del yogi y del comisario. Sin embargo, Ricoeur se pregunta “¿De qué manera el profeta podrá no ser el yoga?” (Ricoeur, 2012, p. 50). Frente a esta pregunta, la figura del Profeta no ignora la violencia instituida sino que la denuncia. Al mismo tiempo, Ricoeur delinea una serie de características que definen una no-violencia activa propia del profeta de la actitud pasiva del pacifismo.

En primer lugar, la no-violencia designa una serie de actos de rechazos. Ya el término mismo nos coloca frente a una negación. Las acciones del hombre no-violento se presentan como “una carrera de rechazos: no-cooperación, no-servicio militar, etcétera” (Ricoeur, 2012, p. 53). Incluso suele hablarse de “resistencia no violenta”. Esto pone de manifiesto que se trata de actos negativos puesto que “se desobedece a una autoridad que no se reconoce” (Ricoeur, 2012, p. 53). En este aspecto, los actos negativos encuentran sus limitaciones ya que se tratan de disrupciones ocasionales. Si bien existe una potencia del rechazo, se trata de una potencia negativa de lo dado. Si la historia se presenta bajo la égida de la violencia, las acciones del no-violento, en este momento negativo, aparecen como acciones de negación de la historia. Pero dicha negación no es permanente sino puntual.

Para que la no-violencia tenga una efectividad en la historia, el momento negativo de la acción debe tener como correlato un momento positivo, un momento de afirmación. La no-violencia debe ser aplicable a la realidad y a las acciones políticas que respondan éticamente a las estructuras institucionalizadas de la violencia como la explotación, el colonialismo etc. Si bien, frente a la existencia y ante la posibilidad de regímenes inhumanos a veces no hay otra respuesta que la resistencia o el rechazo, debe poder articularse la condición de posibilidad política que implica una construcción de un mañana, de acción y construcción.

En este punto, Ricoeur retoma las conceptualizaciones bíblicas y, a partir de ellas, se refiere al traspaso del momento negativo de la acción del no-violento al momento afirmativo. Si uno de los mandamientos del Antiguo Testamento era “no matarás”, el mensaje de Cristo en el Sermón de la Montaña nos abre al momento afirmativo de la acción “amarás a tu prójimo”. Los límites de la acción negativa son superados en el momento afirmativo, conteniéndolo. El “amarás a tu prójimo” transfigura el mandato de no matar en una acción positiva.

Quando paso del no matarás al tú amarás, del rechazo de la guerra a la construcción de la paz, entro en el ciclo de las acciones que hago. Entonces recomienzo a presionar; entro en la disociación de los medios y de los fines, participando de empresas donde las acciones humanas ya no son “ajustables”, donde experimento el maleficio de la historia con la eficacia de la historia. (Ricoeur, 2012, p. 53)

Trascender la Historia para Hacer Historia

Las acciones positivas del hombre no violento tienen como fundamento la esperanza de una reconciliación del hombre con el hombre. Si la historia se encuentra atravesada por la violencia, la acción no violenta se sitúa como la esperanza de institución de una nueva historia. Al mismo tiempo la fe del no-violento tiene como fundamento la transformación de la historia como “destino” a la historia como quehacer libre del hombre. En su atravesamiento por la violencia, “la historia recae sobre el hombre, quien, no obstante, la hace, al modo de un destino alienado” (Ricoeur, 2012, p. 53) mientras que, según Ricoeur, “el no-violento me recuerda que ese destino es humano, ya que ha sido alguna vez suspendido por un hombre; en un punto, el impedimento es levantado y un porvenir es posible: un hombre ha osado” (Ricoeur, 2012, p. 53).

Es un interesante punto para destacar que este problema se articula con la comprensión alienada de la historia y la posibilidad de su desalienación. Hemos visto que Sartre emplea la figura del infierno y que el propio Ricoeur habla de “maleficio”. La experiencia de la historia como “destino” conlleva una significación similar: la vivencia de que la historia es algo que sufro, no que hago. La acción del no violento es, no sólo un acto de resistencia, sino el anuncio de una nueva historia liberada del destino. “El no-violento cree y espera que la libertad puede producir una merma en el destino; es así como puede acicatear el coraje para acometer empresas en el curso de la historia cotidiana, a ras de tierra” (Ricoeur, 2012, p. 53).

Esto ya hace que el hombre no violento se sitúe de lleno en la historia. La no violencia activa no es evasión sino compromiso. En cuanto a su efectividad, Ricoeur señala que “la no-violencia abre el tiempo de la utopía, tiempo en el que la violencia y la dominación habrán desaparecido, pues “las utopías nos indican un horizonte hacia el cual queremos avanzar” (Ricoeur, 2012, p. 53). La apertura de un tiempo del orden de lo distinto, el tiempo de la utopía, ya es una marca en la historia. Si bien no es motivo de este escrito sumergirnos en la discusión acerca de la utopía, cabe indicar que Ricoeur no lleva a cabo una valoración negativa de ella. En “La hermenéutica de la secularización. Fe, ideología, utopía”, Ricoeur enmarca a la utopía en el campo de lo posible, el cual “está abierto más allá del campo de lo real” (Ricoeur, 2009, p. 106).

Precisamente, la acción no violenta interfiere en el campo de la realidad en el modo de la apertura del campo de la posibilidad. Podemos entonces intuir las razones por las cuales Ricoeur retoma la figura del Profeta para referirse a esta no violencia que interviene en la historia. La acción no violenta, pues, profetiza un mundo que aún no es, pero que puede serlo. La esperanza juega un rol fundamental, en su acción el no violento espera ese otro mundo posible. Sin embargo, no guarda certezas, por el contrario, se encuentra sumergido en el carácter contingente de la historia, precisamente, es la contingencia la que le posibilita evadir la identificación de la historia con el “destino”. “El no-violento es la contraparte esperanzada de la contingencia de la historia, de una historia no garantizada” (Ricoeur, 2012, p. 13).

A partir de esta caracterización del hombre no-violento y de su incidencia en la historia, Ricoeur señala la necesidad del compromiso político de dichos hombres.

Entiendo que hoy los no-violentos deben ser el núcleo profético de los movimientos propiamente políticos, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder. Fuera de estas tareas institucionales, la mística no-violenta corre el riesgo de virar hacia un catastrofismo sin esperanza, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si sólo restara conciliar nuestra vida con el tiempo en que los actos fieles permanecerían sin eco, inadvertidos por todos, sin carga histórica. (Ricoeur, 2012, p. 16)

La no violencia debe estar inscripta dentro de las fuerzas histórico-políticas para ser eficaz en la historia. Ricoeur observa que, de no comprometerse institucionalmente, la mística no violenta correría el mismo destino que el yogi. Las tensiones que pueden existir entre la no violencia activa y las fuerzas políticas donde esta se inscriba, son tensiones necesarias para la posibilidad de apertura de una transformación auténtica de la historia. En el artículo “Por la coexistencia pacífica de las naciones”, Ricoeur afirma que “necesitamos gentes que anticipen el curso de la historia y que procuren la paz porque tienen la paz” (Ricoeur, 2009, p. 92).

El no violento anticipa la historia por venir. Sin embargo, para hacerlo debe estar comprometido en la historia presente. Comprometerse en la historia que se niega para poder vislumbrar una nueva historia; se trata de una dialéctica donde el distanciamiento y la cercanía constituyen los polos de una acción ética, política y moral que tiene como finalidad, no el resguardo de la propia conciencia, sino de la realización efectiva de la no-violencia en el mundo.

Conclusión

En la filosofía francesa de posguerra la problemática en torno a la violencia se torna una cuestión de suma importancia en los debates filosóficos. La violencia emerge como un fenómeno que no sólo se manifiesta en la guerra sino también en la cotidianidad. Su problematización conlleva a una problematización de la historia efectiva y de las modalidades concretas de las relaciones intersubjetivas. Al mismo tiempo, las reflexiones en torno a esta cuestión tienen como correlato un resurgimiento de la noción de compromiso como algo ligado a la tarea del filósofo.

En el caso de Sartre y de Ricoeur, se ha visto la forma en que concuerdan en su posición acerca de la relación entre violencia e historia como así también en sus críticas al pacifismo optimista e ingenuo. Sin embargo, sus posiciones son contrarias a la hora de pensar la posibilidad de su superación. Ateniéndonos a los escritos mencionados en el trabajo, en términos de Ricoeur podemos afirmar que el pensamiento de Sartre se inscribe dentro de la violencia progresista. Si bien, más adelante, en textos como *La esperanza ahora*, el filósofo existencialista se alejará de estas ideas para acercarse más a Ricoeur a partir de sus lecturas del mesianismo hebreo, no es el motivo de este trabajo indagar en la evolución del pensamiento sartreano en los escritos posteriores a la década de 1960.

Consideramos que la problemática de la violencia abre un posible diálogo entre estos dos autores que resulta sumamente sugerente para pensar los puntos de convergencia y de divergencia entre dos de los filósofos franceses más destacados del siglo XX. De la misma manera, consideramos que la disyuntiva entre violencia progresista y no violencia activa resulta sumamente relevante para pensar nuestra contemporaneidad.

La violencia es un *factum* en nuestras sociedades, la reflexión en torno a las posibilidades de su superación son problemas que nos atañen desde múltiples perspectivas filosóficas, éticas, morales, políticas, etc. En este sentido, creemos que las reflexiones de Sartre y de Ricoeur pueden enriquecer los debates contemporáneos en torno a nuestro tiempo.

Referencias

- Butler, J. (2006). Violence, Non-Violence: Sartre on Fanon. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 3–24.
- Cladakis, M. (2018). Materialidad y violencia a partir de la estructura original de la rareté en la Crítica de la razón dialéctica. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIII (1), 43-58.
- Esposito, R. (1993). *El origen de la política*. Paidós.
- Jarczyk, G. ; Labarrière, P. J. (1996). *De Kojève à Hegel: cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Albin Michel.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Leviatán.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *Sens et non-sens*. Gallimard.
- Ralón, G. (2011). “Historia y violencia”, en *Investigaciones Fenomenológicas, vol. monográfico 3: Fenomenología y política*, 407-4017.
- Ricoeur, P. (2009). *Ética y cultura*. Prometeo.
- Ricoeur, P. (2012). *Política, sociedad e historicidad*. Prometeo.
- Rivas, A.; Picos Bovio, R. (2017). Alcances y limitaciones de la no-violencia. Crítica desde Paul Ricoeur y la perspectiva positiva de la construcción de paz. *En-claves del pensamiento*. 61-76.
- Rodríguez García, J. L. (2004). *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Bellaterra.
- Sartre, J. (1963). *Prólogo a Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J.P. (1985a). *Critique de la raison dialectique. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard.
- Sartre, J.P. (1985b). *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*. Gallimard.
- Sartre, J. P. (2004). *Problemas del marxismo I*. Losada.
- Sartre, J.P. (2004). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Weil, S. (1961). *La Ilíada o el poema de la fuerza, La Fuente griega*. Sudamericana.
- Zahavi, D. (2002). Intersubjectivite in Sartre's Being and Nothingness. *Alter. Revue de phénoménologie. Sartre phénoménologie*, 265-284.