

El para-sí violento: la teoría de Sartre como el eje central de un acercamiento a la violencia

Yeisson Rodríguez Escobar

Trabajo de Grado para Optar al Título de Magíster en Filosofía

Directora:

Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz

Doctora en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bucaramanga

2022

Dedicatoria

Dedico el resultado de esta investigación, primero que todo, a mi familia, en especial a mis padres, quienes nunca han deseado otra cosa que no sea lo mejor para mí. Gracias por enseñarme con su ejemplo el significado del trabajo duro, el compromiso y la responsabilidad.

También a Karolú, mi compañera de siempre, quién ha sido mi apoyo incondicional en todo momento. Gracias por tu comprensión, tu compañía y tu cariño.

Finalmente, dedico este trabajo a aquellos que han sacrificado su vida liderando procesos de paz en Colombia. A todos ellos, gracias por creer en una sociedad justa y sin violencia.

Agradecimientos

A los docentes de la Maestría en Filosofía de la UIS, en especial a la profesora Alicia Natali Chamorro Muñoz por ser mi guía en este primer acercamiento a esta bella ciencia.

Tabla de contenidos

	Pag.
Introducción	9
1. La ontología de la violencia en Sartre.....	14
1.1 Conflicto y violencia como formas de relación con el otro	14
1.1.1 Amor	17
1.1.2 Masoquismo.....	21
1.1.3 Indiferencia	24
1.1.4 Deseo sexual y sadismo	27
1.1.5 Odio.....	31
1.2 Libertad en situación, mala fe y violencia	33
1.3 Conclusión.....	37
2. Dialéctica de la violencia opresiva según Sartre.....	38
2.1 Ilustración y esclavitud	39
2.2 Señorío y servidumbre: una lectura desde la situación de Haití.....	44
2.2.1 La dialéctica	45
2.2.2 El contexto	50
2.3 La dialéctica de la liberación: el prefacio	51
2.3.1 Primer momento: la violencia original	52

2.3.2 Segundo momento: la violencia expiatoria.....	54
2.3.3 Superación: la violencia revolucionaria.....	56
2.4 Conclusión.....	58
3. Violencia y tecnología	59
3.1 El ser-para-otro-digital.....	61
3.2 La fuerza del práctico-inerte.....	68
3.3 Conclusión.....	78
4. Conclusiones: hacia una visión más comprensiva de la violencia.....	79
Referencias Bibliográficas	84

Lista de abreviaturas y siglas

CRD	Crítica de la Razón Dialéctica
FE	Fenomenología del Espíritu
PCT	Prefacio de Los Condenados de la Tierra
SN	El Ser y la Nada

Resumen

Título: El para-sí violento: la teoría de Sartre como el eje central de un acercamiento a la violencia *

Autor: Yeisson Rodríguez Escobar **

Palabras Clave: Violencia, Conflicto, Opresión, Libertad, Fenomenología, Tecnología

Descripción

Este trabajo de investigación busca analizar el fenómeno de la violencia a la luz de la teoría y conceptos de Jean-Paul Sartre expresados en obras como *El Ser y la Nada*, *Crítica de la Razón Dialéctica* y el prefacio que hizo este autor a *Los Condenados de la Tierra* de Frantz Fanon con el fin de demostrar la vigencia del autor en la discusión de fenómenos sociales. El análisis se realiza desde las perspectivas ontológica, política y tecnológica. Durante el transcurso del trabajo se reflexiona acerca del origen ontológico de la violencia, la violencia en situaciones de opresión y el rol de la tecnología en la violencia. Para una lectura clara y comprensible, el análisis se acompaña de ejemplos tomados de la historia, la literatura y el cine.

* Tesis de Grado para optar al título de Magister en Filosofía

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Abstract

Title: The violent for-itself: Sartre's theory as the central axis of an approach to violence *

Author: Yeisson Rodríguez Escobar**

Key Words: Violence, Conflict, Oppression, Freedom, Phenomenology, Technology

Description

This investigation intends to analyze the phenomenon of violence in the light of Sartre's reflections and concepts expressed in works such as *Being and Nothingness*, *Critic of Dialectical Reason*, and the author's preface to Fanon's *The Wretched of the Earth* with the objective of proving the relevance of the author in the discussion of social phenomena. This analysis is carried out from the ontological, political, and technological perspectives. Throughout this work there are reflections about the ontological origin of violence, violence in oppressive situations, and the role of technology in violence. In favor of a clear and comprehensible reading, the analysis is accompanied by examples taken from history, literature, and cinema.

* Degree Thesis to qualify for the Master's degree in Philosophy

** Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director Dr. Alicia Natali Chamorro Muñoz.

Introducción

¿Es justificable el uso de la violencia? Aunque la ética y las religiones en general sean contundentes en rechazarla, los debates sobre este complicado tema tienden a concluir en un *depende*. El sentido común, apoyado muchas veces en la ley jurídica o la norma moral, defiende y justifica a aquel que usa la violencia como respuesta a una agresión, a pesar de que en ocasiones las acciones violentas efectuadas en defensa propia sean exageradas con respecto a la violencia del ataque. En septiembre de 2022 un conductor de taxi en la ciudad de Itagüí persiguió en su vehículo y asesinó de varios disparos a un sujeto, después de que este presuntamente intentó robarlo. A pesar de la crudeza de las imágenes que se divulgaron en los medios, el taxista recibió el respaldo general de las personas en redes sociales, donde muchos lo ensalzaron e incluso lo llamaron *héroe*.

El controvertido video de doce minutos *Appel à la violence. Sobre la violencia en las protestas* concluye que el uso de la violencia es normalmente condenado por aquellos que a la vez se legitiman a sí mismos para usarla contra los demás (Cuellilargo, 2019). El ejemplo concreto del video es el de las manifestaciones sociales. Los medios de comunicación del poder hegemónico condenan la violencia por parte de los manifestantes, pero justifican y respaldan el uso de la fuerza por parte de la policía. Este ‘uso de la fuerza’ es en muchos casos tan solo un eufemismo que encubre la violencia que subyace a los procedimientos policiales de contención. Un ejemplo claro y reciente es el número de víctimas fatales tras las manifestaciones que tuvieron lugar en Colombia entre abril y julio del 2021. Según la OHCHR (2021), a la fecha de la publicación del artículo, se habían verificado 46 muertes durante este período de protesta; 44 de esas muertes correspondían a civiles, de los cuales el 76% fueron asesinados con armas de fuego. Aun así, el gobierno de aquel entonces no reconoció la violencia con la que se trataron de contener las protestas. Sin la intención

de ahondar en el análisis de la protesta, se puede concluir que aquello a lo que llamamos violencia depende en gran parte de cuán limitado o sesgado sea nuestro punto de vista del fenómeno.

Esta reflexión me conduce inevitablemente a recuerdos de mi niñez en la década de los 90 y me permite introducir los cuestionamientos que abordaré en el primer capítulo de esta investigación. En una familia conservadora como la mía, los reportes de guerrilleros abatidos en la selva por las fuerzas del Estado eran prácticamente un motivo, cuando menos, de esperanza, pues estos eran percibidos como el principal problema del país. Por otro lado, las noticias sobre policías y militares caídos en combate provocaban los más sombríos estados de ánimo. Adquirí como costumbre contrastar las muertes de cada bando reportadas por los noticieros para concluir si había sido un resultado bueno o malo, como si existiera una tabla de puntuaciones con miras a un título de campeonato. Supongo que, siendo un niño, mi único referente de enfrentamiento eran los deportes y por eso la guerra se me parecía más a una competencia lúdica que a lo que realmente es. Desde mi inocencia, los guerrilleros eran esas personas que escogieron ser violentos y matar a otros y, por ello, su exterminio era simplemente necesario, como en una película de acción típica de esos tiempos, donde el antagonista era el malo sin más ni más y debía ser eliminado. Parece, entonces, que existen un consenso general que dice que la violencia nunca es el camino y una suerte de acuerdo social sobre cuándo es justo actuar con violencia: *‘no a la violencia, salvo que...’*.

¿De dónde viene la violencia? ¿Se escoge ser violento? ¿Qué relación guardan conflicto y violencia? Para una problematización filosófica del fenómeno de la violencia, que supere la inocencia que muchas veces rodea al sentido común, es importante primero que todo responder a interrogantes de este tipo que permitan una visión más comprensiva de los actos y los sujetos violentos. La primera pregunta implica pasar del análisis de una situación concreta, como el

conflicto bélico en Colombia con todas sus características particulares, a una lectura ontológica de los aspectos más elementales de las relaciones humanas, como el efecto que tiene en el sujeto la presencia de otros sujetos en el mundo. Se trata de la búsqueda de ese germen probable de la violencia que da origen a monstruosidades como las guerras. La segunda requiere poner la lupa nuevamente en ejemplos de situaciones concretas para elucidar qué tan determinantes pueden ser las condiciones y circunstancias particulares de cada caso en la comisión de actos violentos. El análisis filosófico de los aspectos que posibilitan y contribuyen al uso de la violencia es tan importante como el estudio de sus consecuencias.

La primera cuestión la abordaré desde *El Ser y la Nada* (SN) de Jean-Paul Sartre, obra donde el autor atribuye el sentido originario del ser-para-otro al conflicto (SN p. 389). Para aclarar cuando un conflicto tiene el potencial de devenir en violencia, haré un análisis de la complejidad de la interacción humana a nivel ontológico a partir de la lectura de lo que el autor llama *las relaciones concretas con el otro*, entre las que se encuentran *el amor, el odio y la indiferencia*. Con respecto al segundo interrogante, también desde *SN*, estudiaré la relevancia de las circunstancias concretas que rodean a un individuo que escoge actuar de forma violenta. Para ello, recurriré al análisis de la *situación*, uno de los conceptos determinantes en la obra de Sartre, con respecto a contextos específicos que permitan determinar su importancia. La *situación* es entendida por el autor como el conjunto de elementos que median la relación del sujeto con el mundo, limitan su libertad y tienen el potencial de conducirlo a actuar de una u otra manera.

El segundo capítulo nos enfrenta con interrogantes igualmente complejos que problematizan aún más la discusión sobre la violencia, pasando del nivel ontológico a la reflexión filosófica sobre el fenómeno social y político. ¿Son equiparables e indistintamente condenables todas las formas de violencia social? ¿Es realmente justo rebelarse, aunque sea mediante actos

sangrientos? La historia del mundo está marcada por guerras atroces de violencia exacerbada; muchas de estas guerras se dieron en un contexto de opresión y en la búsqueda de la libertad de los pueblos, como es el caso de Haití en los inicios del siglo XIX o Argelia en la segunda mitad del siglo XX. El caso de Haití es de importancia en esta investigación toda vez que la guerra que concluyó con la independencia de este país formó parte del contexto histórico en el que se dieron importantes obras del pensamiento, como la de Hegel. El pasaje *Señorío y Servidumbre*, uno de los más célebres de *La Fenomenología del Espíritu (FE)*, contempla a un siervo cuya situación, de acuerdo con la lectura de algunos autores contemporáneos, puede asemejarse a la del esclavo en Haití. Esta lectura, si bien está abierta a la discusión, invita a considerar si acaso desde Hegel es posible pensar en una auténtica batalla física por el reconocimiento, como la librada entre colonizadores y haitianos, en la célebre descripción de la lucha de conciencias.

Un siglo y medio después de la independencia de Haití, fue Argelia el escenario que inspiró a Sartre para la producción de un texto bastante controvertido y claramente político, a diferencia del pasaje de Hegel. Se trata del prefacio de Sartre a la obra de Franz Fanon *Los Condenados de La Tierra* (PCT) (1963). En este texto breve, el filósofo existencialista da respuesta a nuestros dos interrogantes de una forma clara. Su crítica a los valores de la Francia colonialista y su visión dialéctica de la violencia recuerdan inmediatamente a la Europa esclavista de la Ilustración y a la insigne dialéctica del amo y el esclavo. Las consideraciones de Sartre con respecto al caso de Argelia y a la violencia opresiva revelan matices que nos pueden prevenir de asumir una visión maniquea de los actos violentos y sus actores; como veremos su lectura reafirma la importancia de analizar las circunstancias en las que la violencia y los violentos emergen.

Son precisamente los límites que imponen las circunstancias a la libertad de los sujetos lo que finalmente me conduce a reflexionar acerca de la mediación de la tecnología en la violencia y

los probables aportes de Sartre al estudio de la relación violencia-tecnología en un mundo cada vez más interconectado y a la vez más armado y preparado para la guerra. ¿Cómo podemos pensar desde Sartre las relaciones mediadas por las redes sociales y las nuevas formas de violencia que de allí emergen? ¿Qué puede aportar Sartre al debate sobre la neutralidad de artefactos tecnológicos como las armas de fuego? La primera de estas preguntas obedece al surgimiento de nuevas formas de violencia ligadas al desarrollo de la tecnología digital que deben ser analizadas a partir de sus características particulares; este interrogante será abordado mediante el contraste de algunas de las categorías ontológicas presentadas por Sartre en *SN* con las nuevas formas de interacción inherentes a la era digital. Uno de los conceptos más importantes en Sartre, como lo es *la mirada*, será estudiado en el contexto contemporáneo donde los sujetos se miran los unos a los otros a través de pantallas. Esto dará pie al análisis de la naturaleza y consecuencias de algunos tipos de violencia propios de estos entornos. El segundo de los interrogantes posiblemente hallará respuesta mediante una lectura de la violencia a partir de *Crítica de la Razón Dialéctica* (CRD). Con esta lectura pretendo mostrar la inclusión de las condiciones materiales como un nuevo elemento en la relación violenta con el otro y las implicaciones de la transición de conceptos fundamentales en Sartre como *para-sí* y *situación* a sus versiones renovadas *praxis*, *práctico-inerte* y *rareza o escasez*. Esta nueva relación hombre-mundo también permitirá descubrir posibles aportes de Sartre a la filosofía de la tecnología y al estudio de la mediación de los artefactos en los actos de violencia.

1. La ontología de la violencia en Sartre

El hombre no está solo en el mundo, sino que está rodeado de otros sujetos y cosas que de una forma u otra se le oponen y lo llevan a establecer relaciones. Comprender esas relaciones del *para-sí* con su prójimo y con los objetos a su alrededor es perentorio si se pretende llegar a comprender el fenómeno de la violencia. Sartre anuncia en *SN* el carácter adverso del mundo al que se enfrenta el sujeto, así como el conflicto que penetra las relaciones entre los hombres. Ya veremos, sin embargo, que la adversidad de la situación, lejos de constreñir al *para-sí*, es necesaria para que haya libertad, y que, por otro lado, el conflicto no necesariamente implica violencia pero sí la propensión a esta. A lo largo de este capítulo, se estudiarán en primer lugar las actitudes fundamentales que adopta el *para-sí* con el prójimo: *amor, masoquismo, indiferencia, deseo sexual, sadismo y odio*. En segundo lugar, se hará una lectura del papel que juegan la libertad, la situación y la mala fe en el devenir violento del *para-sí*.

1.1 Conflicto y violencia como formas de relación con el otro

En *SN*, Sartre se fija la tarea de comprender las relaciones del hombre (*ser-para-sí*¹) con el mundo (*ser-en-sí*²) a partir de las diferentes conductas del primero (*SN* p.40). Estas conductas incluyen las asumidas en nuestras relaciones con los demás, en la forma de ser del *para-sí* que

¹ El ser intrascendente que es el *ser-en-sí* tiene su contraparte en el *ser-para-sí*. También abreviada como el *para-sí*, esta región del ser, al contrario del *en-sí*, no es fundamento de sí misma, pues es trascendente y temporal. Esto quiere decir que el *para-sí* se desplaza perpetuamente desde el pasado hacia el futuro en búsqueda de un ser que nunca logra alcanzar, pues como *para-sí* no podría nunca fijarse en el presente sin convertirse en un *en-sí*. En palabras de Sartre, “el ser del *para-sí* se define, como el que es lo que no es y el que no es lo que es” (*SN* p. 34-35). En otras palabras, el *ser-para-sí* es nuestra forma de ser en el mundo como seres conscientes, y solo llegamos a ser nuestro propio fundamento, como un *en-sí*, una vez que llega la muerte y nuestra consciencia desaparece.

² Sartre entiende el *en-sí* como una de las dos regiones del ser radicalmente escindidas (*SN* p. 36), y la describe como “una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado en sí mismo” (*SN* p. 34). Esta descripción indica que el ser es todo lo que es, todos los existentes, y que todo lo que se puede decir sobre el ser, es que es su propio fundamento, que está fundado sobre sí mismo y sobre nada más (Cox, 2008, p. 30).

Sartre llama *ser-para-otro*. Es allí donde encontramos las consideraciones más importantes para abordar el fenómeno de la violencia desde la perspectiva sartreana.

Si bien la realidad humana es el *ser-para-sí*, esto no implica, aclara Sartre, que el ser para sí sea todo lo que somos, sino que hay otras formas radicalmente diferentes de ser del *ser-para-sí* (SN p. 250). Sartre propone la vergüenza como un ejemplo de un modo de conciencia que, aunque es intencional y tiene una estructura ontológica que es mía, me revela un ser que también es mío pero sin ser-para-mí. La vergüenza “es vergüenza ante *alguien*” (SN p. 251). Este tipo de estructura ontológica de la vergüenza me revela el prójimo y una forma de ser *mía* que es para otro, mi *ser-para-otro*. Esto quiere decir que la vergüenza requiere de la presencia del prójimo como otro que me ve. Para Sartre, si se quieren entender las relaciones entre el *para-sí* y el *en-sí*, primero se debe indagar sobre la presencia del otro y la relación con él (SN p. 252).

La presencia del otro en el mundo tiene un aspecto conflictivo para el *ser-para-sí*, según lo expone Sartre, pues la relación que el sujeto como *para-sí* ha establecido con el universo, y de la cual se considera el centro, de repente parece escapársele por una especie de sumidero que no es él, sino el otro. Ahora, dice Sartre, todo “va hacia él, me escapa y no puedo colocarme ya en el centro” (SN p. 283). El mundo como lo veo se destruye ante la presencia de un hombre que probablemente percibe los objetos de una manera diferente y les da otros significados, lo cual supone ya una lucha entre conciencias diferentes en un mundo compartido. Sartre describe la aparición del hombre-objeto, de ese otro *para-sí*, como la aparición de un elemento de desintegración, un objeto que “me ha robado el mundo” (SN p. 284), pero al cuál el *para-sí* también robó el suyo, pues “todo lo que vale para mí, vale para el otro” (SN p. 389).

Por un lado, el prójimo-objeto se define ante el *para-sí* con relación al mundo como un objeto en su mundo que ve lo que él ve; por el otro, la definición de este prójimo con relación al

para-sí se remite a la posibilidad permanente de que este sea visto por aquel. Así *la mirada*, comprendida también como la probabilidad de ser visto por el otro, es “ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo” (SN p. 287)³. Esta mirada hace vulnerable al sujeto. Sin la mirada del otro el *para-sí* es pura conciencia no-tética: es sus actos y su pura conciencia de las cosas, no reflexiona sobre sí mismo y sus acciones y, por lo tanto, no hay un *yo* autoconsciente que emita un juicio sobre ellos. Pero la mirada del otro, o un ruido que le indique al sujeto la posibilidad inminente de ser visto, trae a él la consciencia del *yo*. Ahora capta su ego, pero no lo capta en el modo de la conciencia reflexiva donde el ego es su objeto directo, sino que se capta “*en tanto que no es para mí* y que existe por principio para el otro” (SN p. 289). El *para-sí* se percibe como el objeto de ese otro que puede juzgar sus actos y darles un significado. “La mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace ser, lo produce como es, lo ve como yo no lo veré jamás” (SN p. 389).

De lo anterior se sigue que el *para-sí* toma diferentes tipos de actitudes con ese prójimo que posee el secreto de su ser. Puede o bien volverse sobre el prójimo y objetivarlo para destruir a la vez la objetividad de la que está siendo víctima, o puede intentar asimilar esa libertad que es fundamento de su *ser-en-sí* y así ser para sí mismo su propio fundamento (SN p. 388). La primera

³ El fenómeno de la mirada tiene un papel preponderante en el estudio de las relaciones interpersonales en la obra de Sartre. Sartre lo expone mediante uno de sus ejemplos más célebres: el voyerista. El escenario donde un hombre, por causas que pueden ir desde la simple curiosidad hasta los celos, espía a través de la cerradura de una puerta en una actitud pre reflexiva donde él no es más que sus actos, hasta que de súbito el hombre nota la presencia de alguien, se siente observado y esa mirada lo transforma en un objeto más en el mundo, cuyos actos tendrán ahora un significado y un valor que ya no dependen de él, sino de ese otro que lo mira. Cuando me encuentro a solas y en el centro de mi mundo soy lo que no soy y no soy lo que soy; pero en cuanto el otro aparece, adquiero un ser que no es de mi fabricación, que no depende de mí (Daigle, 2010, p. 75). En efecto, según Stack and Plant (1982), un número considerable de estudios psicológicos de la reacción a la mirada tienden a justificar las descripciones de Sartre de este fenómeno y sus efectos (p. 359). Mediante el estudio de fenómenos como inmovilidad tónica en insectos, ocelos en diferentes animales, respuestas en primates a la mirada y el efecto de la mirada en pacientes con patologías psiquiátricas, Stack y Plant concluyen que una gran cantidad de los datos empíricos recolectados respaldan el hecho de que, aunque la descripción única que hace Sartre de *la mirada* esté aún incompleta y deba ser revisada, no socava la validez de sus observaciones intuitivas (p. 373).

actitud, como veremos, es la que más fácilmente podría llevar al *para-sí* a adoptar conductas violentas, pues la objetivación del otro incluye en muchos casos negar su libertad mediante la deshumanización. Por ejemplo, semanas antes de que el genocidio del pueblo Tutsi en Ruanda se perpetrara, una nueva emisora de radio, RTLMC (Radio-Television Libre des Mille Collines), inició la difusión de mensajes que describían al pueblo Tutsi como ‘cucarachas’. Los efectos de esta campaña de odio añadidos a los años de propaganda Estatal ejecutada por años terminaron en la muerte de alrededor de un millón de personas; pues, es más fácil acabar con el otro si niego esa libertad que lo hace humano y, en su lugar, lo percibo no solo como un animal, sino como uno que simboliza la suciedad.

Volviendo al discurso de Sartre, el amor y el masoquismo son ejemplos de conductas que adopta el *para-sí* en ese intento de asimilación de la libertad ajena que Sartre denomina *la primera actitud hacia el prójimo*. Pero como veremos a continuación, tanto el amor como el masoquismo fallan en ese intento de asimilación, y el fracaso de una de estas actitudes puede desembocar en la adopción de la otra. Cabe aclarar que en su análisis del amor, Sartre se enfoca específicamente en el amor romántico y erótico, dejando de lado el amor que se experimenta en relaciones de otras naturalezas. En cuanto al masoquismo, como veremos tras analizar el amor, emerge cuando el deseo sexual falla en lograr la encarnación recíproca del *para-sí* y el otro (Cox, 2008, p. 130).

1.1.1 Amor

Este sentimiento, comúnmente idealizado como un afecto puro que busca todo lo bueno para el ser amado, es para Sartre un intento de “identificarse con la libertad ajena como fundamento de su *ser-en-sí*” (SN p. 390). En el amor, el *para-sí* acepta ese ser que el otro le confiere, pero quiere recuperarlo y ser su fundamento. Esto significa que el *para-sí* admite su condición de objeto ante la mirada del otro, accede a que ese prójimo lo objetive, lo dote de apelativos y defina su ser;

el *para-sí* amante no se opone a ser visto como un objeto. Pero a pesar de esto, la mirada del prójimo no deja de inquietar al *para-sí*. Éste sigue intranquilo por ese ser que el otro pueda conferirle y ante tal incertidumbre decide hacerse amar.

Con el amor, el *para-sí* voluntariamente objetivado busca apropiarse de la libertad del ser amado sin negarla ni destruirla. Contrario al tirano que busca la posesión y el poder sobre sus súbditos sin importar los medios, “el que quiere que lo amen no desea el sometimiento del amado” (SN p.391). El amante no ve al amado como un subordinado, ni mucho menos quiere esclavizarlo, porque es precisamente el carácter libre del otro el que funda ese ser que el *para-sí* quiere recuperar. Si el ser que le confiere el otro no nace de su plena libertad, al *para-sí* no le interesa. El *para-sí* solo desea el ser que le pueda conferir el otro en plena libertad, no como producto de un compromiso, un contrato o alguna clase de coerción.

Entonces el amor es conflictivo, primero que todo, porque las exigencias del amante son, como veremos, paradójicas. El sujeto que decide hacerse amar quiere ser amado a cada instante; no como producto de un juramento pétreo que se hace una vez y luego se cumple con fidelidad, sino en completa libertad e indeterminación. Por lo tanto, el amante no acepta tampoco ser él mismo la causa de ese amor de ninguna manera, ni que haya ninguna otra causa del amor además de la pura libertad del ser amado que ha escogido amarlo sin ninguna persuasión. El amante se hace amar, pero su proyecto naufraga cuando el otro decide que le amará, pues la decisión aparece ahora como la causa del amor. El estado extático de los inicios del romance es insostenible y, tarde o temprano, el amor se reduce a un compromiso, a un juramento que el amante busca en algún momento pero que, paradójicamente, una vez lo consigue, lo irrita (SN p. 392). Lo irrita porque el *para-sí* siente que fracasa si el amor que recibe es una conducta automática, y no una constante decisión tomada en libertad. “Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa;

reclama un tipo de atención especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad” (NS p. 392), lo que deja al *para-sí* atrapado en una contradicción: Poseer una libertad como libertad implica poseer algo que no se puede poseer y, a la vez, algo que de ser poseído ya no podrá ser libre.

Las pretensiones del *para-sí* que desea hacerse amar aparte de paradójicas, son también muy elevadas. El *para-sí* exige, como objeto que el otro hace venir al mundo mediante su mirada, ser el límite inherente de la trascendencia de este (SN p. 393). Las expectativas del amante en su proyecto de hacerse amar son relacionadas en la vida común con actitudes posesivas y trastornos, como la limerencia, que representan un riesgo para la libertad del otro⁴. Cox (2008) explica la complejidad de las demandas del *para-sí* amante:

In wanting to possess the Other the lover wants to be nothing less than ‘the whole world’ for the beloved. He wants to be the meaning and purpose of the Other’s world, that around which and for which the Other’s entire world is ordered. The lover wants to be an object for the Other, but not the object that he is for those who do not love him, a **being-in-the-midst-of-the-world** alongside other objects, but a sacred object that symbolizes the entire world and in which the freedom of the Other consents to lose itself. [En querer poseer al otro, el amante quiere ser nada menos que ‘el mundo entero’ para el ser amado. Quiere ser el significado y propósito de ese mundo, alrededor del cual y por el cual el mundo entero del otro es ordenado. El amante quiere ser un objeto para el otro, pero no el mismo objeto que él es para quienes no lo aman, un **ser-en-el-medio-del-mundo** junto con otros objetos,

⁴ La limerencia se refiere a un estado de enamoramiento involuntario que involucra sentimientos, pensamientos intrusivos, obsesivos y compulsivos y que dependen de la percepción de una reciprocidad emocional de la persona de interés (Wakin y Duyen, s.f.). Incluso cuando la limerencia es mutua, la felicidad que esta genera puede trasladarse a extremos alarmantes como el suicidio (Tennov, 1999). Estas conductas han sido ampliamente retratadas en la literatura y el cine, siendo tal vez *Romeo y Julieta* el caso más célebre.

sino un objeto sagrado que simbolice el mundo entero y en el cual la libertad del otro consienta perderse a sí misma] (p. 126).

El amor que exige el sujeto al ser amado es de una naturaleza contradictoria y de exigencias extravagantes que se pueden comparar con una pretensión de divinidad del *para-sí* frente al otro. Pero no son las pretensiones la única raíz del conflicto que supone hacerse amar. La lógica del proyecto del amante supone a su vez una colisión entre las dos partes. El *para-sí* está obligado a posicionarse como objeto ante el otro si quiere ser notado, por lo tanto debe recurrir a la seducción. “Por la seducción, apunto a constituirme como una plenitud de ser y a hacerme *reconocer como tal*. Para ello me constituyo en objeto significativo” (SN p. 396). Pero sucede que ser notado no implica ser amado. La fascinación que el sujeto busca hacer surgir en el otro a través de la seducción no logra por sí misma el sentimiento de amor: “Uno puede estar fascinado por un orador, por un actor, por un equilibrista: ello no significa que lo ame” (SN p. 399). Por la seducción el sujeto solo logrará ser notado, pero el ser amado solo accederá a convertirse en ser amante “cuando proyecte ser amado” (SN p. 399). Es en este momento cuando se origina el conflicto que finalmente condena el amor al fracaso. El amante y el amado comparten ahora el mismo proyecto, son reflejo uno del otro. Ambos quieren ser amados sin ninguna determinación, sin ninguna exigencia, es decir, a cambio de nada. El amante quiso ser objeto absoluto ante la subjetividad del otro, y ahora el otro a su vez quiere ser objeto ante la mirada del amante. Ambos amantes buscan justificar esa “protuberancia injustificada e injustificable que es nuestra existencia” (SN p.396), ambos quieren ser el valor último del otro, pero no ver al otro como valor último.

Sartre es claro en que las dos actitudes del *ser-para-sí* hacia el prójimo se pueden suceder la una a la otra. El amor es una conducta que no parece escapar a esta condición y que podría deslizarse fácilmente hacia comportamientos violentos como el odio o el sadismo. La frustración

de un conflicto entre dos sujetos que buscan lo mismo y la angustia de un amor irrealizable con una libertad imposible de aprehender podrían acercar al *para-sí* a conductas que ya son violentas como los celos obsesivos.

Otelo, el moro de Shakespeare, pese a ostentar el juramento de Desdémona, quién le había elegido por encima de otros hombres honorables, no soporta la idea de la promesa enterrada en el pasado hecha por una conciencia que, por ser libre, podría escaparse en cualquier momento. Otelo mata a Desdémona porque no soporta la idea de que el ser que ella le ha conferido ya no sea único y absoluto, sino intercambiable por otros seres del mundo. Otelo se suicida no sin antes reconocer que amó demasiado y sin prudencia. El amante no solo pide que el amor se le reitere a cada instante, sino que el otro lo mire como un *en-sí* absoluto y sagrado; pero obra en *mala fe* porque él y el ser amado son seres libres y trascendentes que se proyectan hacia el futuro constantemente, nunca son lo que son, y siempre son lo que no son. El amor que pretende el *para-sí*, entre dos libertades, es un amor imposible.

1.1.2 Masoquismo

El fracaso del amor por la contradicción que implica hacerse amar puede llevar al *para-sí* a una actitud completamente diferente donde su propia subjetividad, su libertad, es reconocida como un obstáculo que le impide la unidad con el otro. Si en el amor se ve el intento infructuoso del *para-sí* de poseer al otro en su calidad de sujeto libre, ahora su estrategia es negar su propia subjetividad y constituirse en un ser-objeto. Se podría decir que este deseo de volverse objeto, este masoquismo, como lo llama Sartre, puede ser comparable con el amor, pues también en el amor el *ser-para-sí* buscaba constituirse como objeto para el otro. Empero, una gran diferencia separa a las dos actitudes: mientras en el amor el *para-sí* desea ser el objeto límite de la libertad del otro,

en el masoquismo, por el contrario, lo que el sujeto busca es reducirse a la objetividad de una cosa cualquiera entre otras cosas, a la de un *en-sí*.

Este devenir en el masoquismo además de representar el fracaso del intento de amar, también es un fracaso en sí mismo. El masoquista busca negar su libertad; “Así, cuando más transcendido me sienta hacia otros fines, más gozaré de la abdicación de mi trascendencia” (SN p. 403). Pero como cualquier intento consciente del *para-sí* de negar su libertad, el masoquismo revela una paradoja, porque el sujeto “solo en su trascendencia dispone de sí como un ser destinado a ser transcendido; incluso, cuanto más intente saborear su objetividad, más se verá sumergido por la conciencia de su subjetividad, hasta la angustia” (SN p. 403). Solo un sujeto libre dispone de su cuerpo para que se le humille. En el drama de Luis Buñuel, *Belle de Jour* (1967), Séverine decide, a pesar de las comodidades que le brinda Pierre y en uso de su plena libertad, ser una dama de compañía en un burdel de París. Séverine, sin ninguna presión ni necesidad económica, busca en ese ambiente el placer de la objetivación y la humillación que no recibe de su esposo.

Por otra parte, Séverine, a la vez que dispone libremente de su cuerpo para que sea deshonrado, también usa a los clientes del burdel en función de su placer. Por el contrario, cuando Séverine encuentra en el cuarto a un hombre que espera ser humillado y ultrajado, no tiene interés en él, pues este le revela su subjetividad al mostrarse como objeto. Sin embargo, en la medida en que Séverine persuade al otro para que la hiera y la insulte, lo trata a la vez como una cosa, como un utensilio que sirve a su fin y se revela a sí misma esa subjetividad que busca negar, pues solo un sujeto libre sería capaz de semejante conducta. La inútil lucha del *para-sí* por destruir su subjetividad refleja en él un temor a ser libre, a la angustia de tener que darle un significado a su existencia, pero esta paradoja reafirma el fracaso de este intento del *para-sí* de negar su libertad.

La violencia es comúnmente establecida como causa de las conductas masoquistas. En la citada película, Séverine tiene frecuentes reminiscencias de una niña que parece ser ella y que es tocada inapropiadamente por un hombre adulto. Este episodio de violencia sexual parece ser la causa de su conducta masoquista, aunque ella nunca lo exprese explícitamente. Bonime (1995) analiza el caso de una de sus pacientes y reconoce episodios de violencia física y psicológica por parte de su madre y sus parejas, así como la ausencia de su padre, como causas de la baja autoestima que desbordó en comportamientos masoquistas en su vida adulta. “She had to gain victory in a painful struggle and be able to “take it” for it to give her any sense of value, any temporary elevation of self esteem” [Ella debía lograr su victoria en una lucha dolorosa y ser capaz de “soportarlo” para que esto le diera algún sentido de valor, alguna elevación temporal de su autoestima] (1995, p. 36). Esto podría explicar la necesidad de Séverine de buscar experiencias sexuales violentas y humillantes. De la misma forma, Howell (1996) asegura que la conducta masoquista es el resultado de una disociación postraumática. El sujeto se aliena de la situación dolorosa o violenta como forma de lidiar con ella en la medida en que es incapaz de defenderse, como en el caso de la joven Séverine. Estas señales de dolor, agrega Howell, ya no son accesibles a la conciencia, lo que deviene en un comportamiento pasivo del masoquista.

Las conductas anteriormente descritas, que llevan al fracaso del proyecto de asimilación de la libertad ajena, pueden desencadenar el conjunto de conductas que Sartre clasifica como *la segunda actitud hacia el prójimo*, y que estudiaremos a continuación. Sartre, sin embargo, es claro con respecto a que la segunda actitud no necesariamente precede de la primera, sino que ambas se dan en respuesta al *ser-para-otro* como situación originaria (SN p. 404). De esta manera, el sujeto puede pasar del amor al odio, del sadismo al masoquismo, o, como en el caso de Marcel, uno de los clientes de Séverine en el filme mencionado, del sadismo al amor obsesivo por ella.

La segunda actitud del *para-sí* hacia el prójimo está marcada por la intención del sujeto de actuar sobre la libertad del otro, en lugar de asimilarla. Estos intentos están condenados al fracaso en tanto que, al volver la mirada hacia el otro, el *para-sí* lo convierte en un objeto en el mundo y ya no puede actuar sobre él en cuanto libertad: “por el solo hecho de afirmarme como libertad frente al otro, hago de él una trascendencia-trascendida, es decir, un objeto” (SN p. 404). Entonces, al intentar afrontar esa libertad en cuanto libertad, el *para-sí* se encuentra no con la mirada libre del otro, sino con sus ojos en cuanto órganos de un cuerpo que está objetivado por la libertad del *para-sí* que mira. Si el sujeto logra actuar libremente sobre el ser del otro, “ello ocurre en tanto que él es objeto en el mundo y, como tal, no está en condiciones de reconocer mi libertad” (SN p. 404).

1.1.3 Indiferencia

La indiferencia surge como una ceguera que el *para-sí* asume como forma de relacionarse con los otros. El *para-sí* no sufre esta ceguera, es una ceguera autoimpuesta que él escoge a cada momento y que le permite existir como si estuviera solo en el mundo. La mirada del otro, que en principio le confiere el ser al sujeto, es reducida por el *para-sí* a una característica de ese otro-objeto que no tiene poder alguno sobre él. Ahora el otro es un objeto más en el mundo con el cual el *para-sí* solo interactúa si lo encuentra necesario. Mediante la indiferencia, el sujeto a la vez que enmascara la subjetividad del otro, hace desaparecer cualquier rastro de su objetividad. El *para-sí* enmascara su *ser-para-otro*.

Los hombres y mujeres como los percibe el *para-sí* en su estado de indiferencia, se reducen al *coeficiente de adversidad* que representan para el sujeto; ahora son tan solo obstáculos en el

camino con los que el *para-sí* debe lidiar dependiendo de sus proyectos⁵. El sujeto aprende entonces el código que le permite activar las funciones de esos objetos que se encuentra en su día a día, como quién aprende a manejar un vehículo para trasladarse o a operar un cajero automático para obtener dinero; de la misma forma, hay ciertas frases que activan la funcionalidad del taxista y le permiten al sujeto llegar a determinado lugar, así como hay otras diferentes que activan los mecanismos del mesero y le permiten al sujeto alimentarse (SN p.405). En *American Psycho*, dirigida por Mary Harron, se representa una sociedad de Wall Street donde la indiferencia y el ego marcan las personalidades de aquellos ejecutivos de traje y corbata que más que hombres parecen objetos intercambiables. Patrick Bateman, personaje central, sostiene a lo largo de la película conversaciones vacías donde parece no escuchar a sus interlocutores, y sus interacciones con otras personas tienen siempre una finalidad práctica con miras a un fin. Patrick es completamente indiferente a las emociones de su novia y sus amantes, y eventualmente su indiferencia deviene en conductas sádicas y homicidas.

Sin embargo, todo es un engaño: la magia del cine pronto nos permite adentrarnos en la mente de Patrick y conocer a su *ser-para-otro*. Los soliloquios del personaje develan un hombre solitario, completamente inseguro, amenazado por la trascendencia de los otros y que se refugia en la indiferencia. Lo aterra lo que los demás piensen de él. Ve con normalidad la imposibilidad de conseguir una mesa en el restaurante de moda, pero no lo soporta cuando uno de sus colegas consigue una reserva y entonces fantasea con asesinarlo, pues ese otro lo define como aquel

⁵ El coeficiente de adversidad se refiere a la resistencia que puede suponer un objeto en el mundo al *para-sí*. Esta resistencia está completamente ligada al proyecto del *para-sí*, y por lo tanto puede ser tanto un obstáculo como un facilitador que le acerque a su meta. “Este peñasco, que pone de manifiesto una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero contemplar el paisaje” (SN, p. 507). Los objetos son en sí mismos neutros y dependen de nuestros objetivos para revelarse como adversos o favorables. Sobre la neutralidad de la naturaleza se mencionaran nuevos matices más adelante cuando se aborden las reflexiones de *Crítica de la Razón Dialéctica*.

incapaz de conseguir una mesa en *Dorsia*. El sujeto indiferente busca, mediante su ceguera autoimpuesta, protegerse del peligro que significa estar a la merced de la libertad del otro y de esa manera ser finalmente fundamento de sí mismo, pero esta actitud “incluye, pese a todo, una comprensión implícita de esa libertad” (SN p. 406). Paradójicamente, lejos de convertirse en su propio fundamento, el *para-sí* ciego es ahora impotente ante la mirada del otro, incapaz de participar en las conjeturas que este se forme de él, vulnerable como nunca a esa libertad e inadecuado para enfrentarla. “Soy poseído sin poder volverme hacia el que me posee” (SN p. 406). El *para-sí* que se hace ciego incurre en *mala fe*, pues se miente a sí mismo al enmascarar su ser-para-otro y negar la libertad ajena.

La *mala fe* se presenta como una forma especial de mentira en la que la víctima y quien engaña son el mismo sujeto. El *para-sí* se miente a sí mismo. Esta conducta se puede manifestar de muchas formas, pero todos los proyectos de *mala fe* involucran en su corazón a una persona tratando de separar su facticidad de su trascendencia (Cox, 2008, p. 17). En el escenario del mesero, Sartre presenta a un sujeto con un proyecto que contradice la naturaleza del *para-sí*: ser lo que es. Un sujeto con tal proyecto enmascara su trascendencia. El mesero de este escenario se realiza como tal, se proyecta ser un mesero mediante el constante refuerzo de ciertos ademanes, tonos de voz y movimientos. Es el estereotipo del mesero el que dicta su conducta,

como el soldado que presenta armas y se hace cosa-soldado con una mirada directa pero que no ve, que no está hecha ya para ver, pues el reglamento y no el interés momentáneo determina el punto en que debe fijarla (SN, p. 93).

Volviendo a la película, Patrick Bateman y sus asociados tienen una conducta similar. Se puede ver en todos ellos una forma determinada de *ser* un inversionista de Wall Street. Hay formas específicas de hablar, caminar, vestirse y peinarse que se esperan de ellos. Hay lugares que se

deben visitar, platos que se deben ordenar, y conversaciones que se deben sostener en dichos lugares. Afirman su ser a cada instante y con cada acción; reniegan de su trascendencia y luchan por ser uno con su facticidad. Actúan en *mala fe*. Como ya pudimos ver, Patrick no solo enmascara su libertad sino que niega una forma de ser originaria del *ser-para-sí*: su *ser-para-otro*. Pero la *mala fe* “se trata de un fenómeno *evanescente*” (SN, p. 84); podemos ver que día a día Patrick escoge negar su libertad, al hacerse ser lo que es, y negar su *ser-para-otro* con su indiferencia.

Vale la pena aclarar, continuando con este ejemplo filmográfico que a pesar de la violencia extrema que inunda los pensamientos de Patrick Bateman, la indiferencia no comprende un acto violento como tal, aunque sí allana el terreno para la comisión de barbaries. El genocidio de Ruanda en 1994 pudo haber sido evitado o por lo menos frenado, si el mundo no hubiera hecho caso omiso a los diferentes llamados de alerta hechos por la comunidad tutsi y la creciente campaña de deshumanización llevada a cabo por los hutus. El holocausto judío, el bombardeo del pueblo palestino, y cualquier otro caso de violencia exacerbada tiene un componente de indiferencia por parte de aquellos que prefieren no involucrarse. Cuando en los medios se reporta tal asesinato o tal matanza como “*crónica de una muerte anunciada*”, como fue el caso de la masacre de Bojayá en 2002⁶, se reconoce la indiferencia de quienes enmascararon su *ser-para-otro* y dieron vía libre a la violencia.

1.1.4 Deseo sexual y sadismo

El malestar descrito anteriormente, producto de la mirada de un prójimo-objeto que mira al *para-sí* sin que este pueda defenderse de su potencial alienación, puede llevar a este último a la

⁶ “Es una masacre que se realizó bajo un Gobierno, encabezado por el entonces presidente Álvaro Uribe, que bajó los brazos y miró a otro lado cuando las alertas apuntaban a que algo horrible iba a suceder en aquel pueblo olvidado por el Estado que era Bojayá. Parecía un cuento sacado del repertorio de García Márquez” (Rincón, 2019).

adopción de una nueva estrategia para actuar sobre la libertad del otro y apoderarse de ella. El deseo sexual es esta “tentativa original para apoderarme de la libre subjetividad del Otro a través de su objetividad-para-mi” (SN p. 407). Para comprender esta conducta del *para-sí* hace falta comprender que su sexualidad, como lo propone Sartre, no comparte la contingencia de la diferencia sexual que le viene al sujeto de forma accidental. Es decir, Sartre concede que ser hombre o mujer hace parte de la facticidad del *para-sí* y es un problema que “nada tiene que ver con la *existencia* (*Existenz*), ya que el hombre, como la mujer, “existe”, ni más ni menos” (SN p. 407). Sin embargo, la sexualidad, entendida como el carácter sexual del sujeto, y no como el poseer uno u otro órgano sexual, no viene al *para-sí* a partir del cuerpo que le es dado, sino que los hombres y mujeres son originariamente seres sexuales. Sartre propone una relación inversa entre el órgano sexual y la sexualidad, donde el sujeto no es sexuado por tener este o aquel órgano sexual, sino que el órgano sexual es el instrumento de su sexualidad fundamental (SN, p. 408). Es así como el deseo sexual se ubica entre las “actitudes primeras que ponen de manifiesto simplemente nuestra manera originaria de realizar el Ser-para-Otro” (SN, p. 407).

Es cierto que el ser sexual que es el *para-sí* en ocasiones libera su deseo mediante el coito; sin embargo, el deseo reducido al ansia de llevar a cabo el acto sexual es aquí rechazado. Si de eso se tratara, “sería menester que el deseo mismo fuera el objeto que se afirma como “algo que debe ser suprimido”” (SN p. 409). Pero el deseo no es suprimido mediante el acto sexual; de hecho “el deseo no implica en sí, en modo alguno, el acto sexual” (SN P. 409-410), puesto que el deseo precede en los niños a la maduración de los órganos sexuales y, en el caso de los eunucos continúa aún en su ausencia (SN p. 407). Entonces, el deseo no es simplemente el deseo de hacer el amor, sino que “El “hacer” interviene después, se añade desde afuera al deseo y requiere un aprendizaje” (SN p. 410). No se trata entonces del deseo de un acto particular, sino de un objeto trascendente.

Se podría decir entonces que el deseo es deseo de un cuerpo, pero no es tan sencillo. Lo que el *para-sí* desea sí es un cuerpo, pero no en cuanto puro objeto material, pues “el puro objeto material, en efecto, no está en situación” (SN p. 410). El deseo del *para-sí* es de “una totalidad orgánica en situación con la conciencia en su horizonte” (NS p. 411). El *para-sí* desea al otro, pero no como una cosa ni tampoco como una pura subjetividad, sino como una conciencia encarnada en un cuerpo. El deseo

Se trata, ya que no puedo captar al Otro sino en su facticidad objetiva, de hacer que su libertad se envisque en esa facticidad: es preciso hacer que su libertad esté “cuajada” en ella, como se dice que la nata ha “cuajado”, de modo que el Para-sí del Prójimo venga a aflorar a la superficie de su cuerpo y se extienda por todo él, para que yo, al tocar ese cuerpo, toque por fin la libre subjetividad del otro (SN p. 418).

Esa conciencia encarnada que le permite al *para-sí* experimentar la libertad del otro, revela también su propio cuerpo al *para-sí* deseante como la encarnación de su propia conciencia. Al tocar el cuerpo del otro, el *para-sí* descubre su cuerpo a la vez como revelación fascinante de su facticidad (SN p. 413). El deseo va entonces en dos direcciones: desea la conciencia del otro encarnada en su cuerpo y desea la revelación al *para-sí* de su propia carne. Mediante una caricia, los dedos del *para-sí* hacen nacer para él la carne del otro y a la vez la suya, pues este se acaricia también en la carne ajena. El deseo contiene “una tentativa de encarnación de la conciencia [...] para realizar la encarnación del otro” (SN p. 415).

Como las demás actitudes fundamentales, el deseo sexual también está penetrado por el conflicto y condenado al fracaso. El coito, como lo hemos visto, no es el objetivo del deseo y, sin embargo, sí es su fin. El acto sexual emerge de forma impensada, como “un fenómeno biológico y autónomo cuya expansión autónoma acompaña y significa el hundimiento de la conciencia en el

cuerpo” (SN, p. 421). Ese acto sexual que surge instintivamente tiene un punto culminante, un éxtasis donde aparece el placer como el sino fatal del deseo sexual. El placer “motiva la aparición de una conciencia reflexiva *de* placer” (SN, p. 421), que convierte al goce en el objeto de la conciencia y logra que el *para-sí* se concentre en su propia encarnación y olvide la del otro. Esto significa el fracaso de la encarnación recíproca, la interrupción del contacto entre dos libertades encarnadas como objetivo del deseo.

El *para-sí* transido por el placer deja de ser carne para volver a ser el instrumento sintético que es el sujeto, y el otro deja de ser carne para caer al rango de puro objeto en el mundo (SN, p. 422). La atención al placer del *para-sí* puede generar en su pareja el reconocimiento de su propia libertad como un obstáculo que le impide realizar la unidad con el otro y la conducta que se sigue de esto, como ya lo vimos, es la negación de su propia subjetividad para constituirse como objeto entre objetos para el otro, *masoquismo*. Pero también puede suceder que esa atención al placer genere en el *para-sí* una reticencia a adherirse a su propia carne mientras insiste en apoderarse de la facticidad ajena, *sadismo*. En este caso estamos frente la relación entre un sujeto completamente libre trascendente y ese otro enteramente objetivado que el *para-sí* buscará trascender.

El sadismo es el devenir violento del deseo sexual. En esta conducta el *para-sí* se yergue como pura transcendencia hacia ese otro al que reduce a mero objeto utilizable con su propio placer como fin. El sadismo es el fin de la reciprocidad, es el esfuerzo del *para-sí* de “encarnar al Prójimo por la violencia” (SN, p. 423) sin comprometerse como libertad y resistiéndose a encarnarse en su cuerpo. El *para-sí* aún busca encarnar al otro pero ya no como una libertad encarnada sino como pura carne, ya no mediante las caricias sino a través del dolor. “En el dolor, en efecto, la facticidad invade la conciencia y, finalmente, la conciencia reflexiva es fascinada por la facticidad de la conciencia irreflexiva” (SN, p. 423-424). Es decir, la tortura infligida por el *para-sí* le revela al

otro su propia facticidad, ese cuerpo dado que no logra trascender y que inunda su conciencia a través del dolor.

Este devenir del deseo sexual en violencia también fracasa como intento de actuar sobre la libertad del otro. El *para-sí* sádico reconoce el error de su empresa cuando la mirada del otro se fija en él y lo define como sádico. Es “en y por la libertad absoluta del Otro que viene a existir un mundo en el que hay un sádico” (SN, p. 429). Sin importar las humillaciones a las que someta a su víctima, y sin importar aquello que por medio del dolor le haga hacer y decir, el sádico siempre sigue actuando sobre un ser libre. El *para-sí* lastima el cuerpo del otro, lo hiere, le causa dolor y lo trasciende; sin embargo, nunca logra trascender su libertad, nunca logra su objetivo: llega a ser el fundamento de aquello que el otro en medio de su dolor hace de él.

1.1.5 Odio

Hasta el momento hemos visto como cada intento del *para-sí* de asimilar o actuar sobre la libertad del otro se muestra infructuoso. Por esto el *para-sí* cambia de conducta frente al prójimo constantemente; se muestra como ser trascendente cuando lo objetiva y luego como ser trascendido cuando se objetiva a sí mismo, siempre en búsqueda de esa libertad inasible. Inclusive el proyecto de garantizar la libertad del otro implica ya en su corazón un intento de trascendencia en cuanto que esa libertad que se quiere garantizar se convierte en el objetivo que el *para-sí* solo puede alcanzar mediante el uso del otro como objeto. El libertador que llega al rescate de un pueblo cuenta con determinados medios para separar esa libertad de la opresión que la aqueja y los usa sobre el prójimo oprimido o sobre su situación, lo convierte en objeto. Es cierto, el héroe busca la libertad del otro,

Pero el solo hecho de considerar la libertad como susceptible de ser expurgada, la trasciende y le hace violencia, y no puede, en el en que se coloca, captar esa verdad: la

libertad misma *se hace* aflicción, y, por consiguiente, actuar para liberar la libertad de una aflicción es actuar contra la libertad (SN, p. 433).

Una conducta como la tolerancia, que se presenta como una forma de neutralidad frente a la libertad del otro, proyecta al prójimo por la fuerza a un mundo tolerante. Esto implica “quitarle, por principio, esas libres posibilidades de resistencia valerosa [...] que hubiera tenido ocasión de desarrollar en un mundo de intolerancia” (SN, p. 433). Ni el proyecto de liberar, ni el de permitir la libertad se libran del conflicto que atraviesa las relaciones del *para-sí* con el otro. En suma, cada actitud que tome el *para-sí* presupone un intento en vano de asimilar o actuar sobre la libertad del prójimo, puesto que el *para-sí* está arrojado en un mundo donde hay otros.

La frustración de los intentos malogrados de unirse con el otro puede determinar que un sujeto renuncie a cualquier tipo de relación con el prójimo y se proponga mejor matarlo. El *para-sí* odia al otro, ya no quiere usar o asimilar ese ser que lo mira y lo define; ahora “Quiere, simplemente, recobrar una libertad sin límites de hecho, es decir, desembarazarse de su inasible ser-objeto-para-el-otro y abolir su dimensión de alienación” (SN, p. 434). Con esta renuncia a su *ser-para-otro* el *para-sí* reconoce que el prójimo es libre, pero, al no poder actuar sobre esa libertad, decide destruir a ese ser-objeto infestado de trascendencia que es el otro. La mirada, como el ojo del anciano en el cuento de Edgar Allan Poe (2002), se vuelve insoportable. El sujeto, en un acto de desesperación, opta por matar a ese que lo mira.

Acabar con el otro, sin embargo, no significa que el sujeto logre acabar con su *ser-para-otro*. Por el contrario, paradójicamente, matar al otro implica reconocer esa libertad, que le aliena y que lo hace ser, como algo que existe y no debe existir nunca más. Cuando el *para-sí* se convierte en asesino, el otro se le escapa hacia la muerte y se lleva con él “a la tumba la llave de esa alienación” (SN, p. 436). El prójimo que ha sido asesinado ya no está en el presente del *para-sí*;

sin embargo, permanece en su pasado para siempre. El sujeto que intentó librarse de dicha alienación dándole muerte al otro ahora la lleva como parte de su pasado, de su facticidad, sin poder nunca librarse de ella. La actitud del odio, una vez llevada al culmen del homicidio, no le deja más opción al *para-sí* que deslizarse de nuevo hacia las diferentes actitudes hacia el otro. Lo amará, deseará, someterá y se hará someter en una búsqueda infructuosa de unión con él.

1.2 Libertad en situación, mala fe y violencia

Como se ha podido observar hasta ahora, el conflicto y el deterioro de este en el desarrollo de una potencial violencia permean el *ser-para-otro*. Esto no debe entenderse, sin embargo, como una inevitabilidad de la violencia que determina al *para-sí* a actuar violentamente. Por el contrario, el sujeto, en cuanto que es libre y trascendente, decide a cada momento si el conflicto con el otro deviene en violencia o no. El *para-sí* antes de actuar violentamente contra el otro concibe esa posibilidad de un estado diferente del mundo donde el otro ya no está y esto lo lleva a actuar para que esa concepción ideal de las cosas cobre realidad. Si un sujeto decide en libertad asesinar a otro, esto se debe a que concibió un estado de cosas donde le iría mejor si el otro estuviese muerto; pero, puede pasar que haya concebido un estado de cosas donde todo fuera mejor si el otro fuera su amigo, su colega o su aliado.

Sin embargo, como se ha dicho, el estado de las cosas tiene un papel crucial en las decisiones que toma el *para-sí* y en cómo este se relaciona con el otro. Estas cosas, es decir el *en-sí*, es lo que el sujeto se encuentra en el mundo y cuya existencia él no pudo de ninguna forma decidir. Esto incluye al otro, en tanto que el *para-sí* lo hace ser, lo define como algo que es. Se trata de la facticidad, de la situación: todo esto que le es dado al sujeto y que Sartre ejemplifica con *sitio, pasado, prójimo, entornos y muerte*. Al parecer, entonces, la libertad del *para-sí* encuentra una resistencia, un límite en todo lo que lo rodea, en su condición finita y en su pasado

mismo. Ese hombre que decide asesinar al otro podría entonces, desde una visión determinista, justificar su acto reduciéndolo a algo inevitable a lo que fue conducido por las circunstancias. Hamlet (2000) asesina a su tío Claudio, diría el determinismo, tras una cadena de eventos en la que él poco influyó, pues no solo el fantasma de su padre se lo ha ordenado, sino que él no decidió nacer en Dinamarca, ni ser hijo del Rey, ni mucho menos que su tío le diera muerte a su padre. Pero pronto Sartre discrepa al asegurar que “nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después” (BN, p. 507). Esto significa que, si bien Claudio es un obstáculo que separa a Hamlet de su fin y solo puede ser superado al someterlo a su espada, ha sido el mismo Hamlet quién se ha fijado sus obstáculos al proyectarse matar al Rey. Hamlet, en plena libertad, determina que la muerte de su padre debe ser vengada con la muerte de su asesino. Esto le asigna un coeficiente de adversidad específico no solo a Claudio, sino a todos aquellos que decidan interferir con sus planes, incluyendo a Laertes, hijo de Claudio, quién muere también defendiendo a su padre.

Hamlet es una libertad en situación. Los existentes que lo rodean se le resisten pero a la vez son los que posibilitan su libertad. “En efecto, en virtud de la negación interna el para-sí ilumina a los existentes en sus respectivas relaciones por el fin que él pone, y proyecta ese fin a partir de las determinaciones que él capta al existirlo” (SN, p. 508). Es Hamlet quién proyecta un Claudio muerto que aún no lo es, y a partir de ese fin, fijado en libertad, se le revela cada existente bruto que ahora será un “motivo, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que ilumina” (SN, p. 512), una significación particular que ya no es neutra, sino que le es favorable o adversa, en uno u otro grado, y le ayudará a actualizar el ideal concebido. El veneno por el cuál murió su padre y que se mostró adverso en su momento, le es ahora propicio a Hamlet cuando su fin es causar la muerte de su tío. De igual manera, ese mismo veneno, que fue favorable para asesinar al Rey y

para buscar la muerte del hijo vengativo, le aparece adverso a Claudio cuando por error Gertrudis, su esposa, lo bebe y muere.

Si Hamlet no muriera en el último acto, sino que fuera aprehendido por los guardias y juzgado por su crimen en una tercera escena o en un acto final, los espectadores podrían esperar dos posibles escenarios: 1. Hamlet se allana a los cargos que se le imputan y acepta la pena de muerte sin titubeos y con la esperanza de que se le recuerde por siempre como un valiente y no como a un cobarde, como le sucedió a Garcin en *No Exit [A Puerta Cerrada]* (1989). 2. Hamlet niega haber actuado en plena libertad y por el contrario se excusa en su situación: justifica sus actos con su *pasado*, apela a la mala fortuna de haber nacido en ese *sitio*; culpa al Rey Claudio, su *prójimo* ya muerto, por haber asesinado a su padre y a su padre mismo por volver desde la tumba para encargarle semejante empresa; insinúa que sus *entornos*, un castillo plagado de espadas y veneno, lo guiaron al homicidio; finalmente, acepta que teme a la *muerte* y que nunca quiso el mismo destino de su padre.

Ante el segundo de los escenarios ficticios descritos, Sartre muy probablemente denunciaría que Hamlet actúa en *mala fe*, pues justifica su violencia mediante una negación de su libertad. Hamlet escoge hacer de sí mismo un puro *en-sí*, incapaz de trascender las circunstancias en que se encuentra y completamente determinado por su situación. Pero la libertad no es algo que el *para-sí* pueda escoger, diría Sartre, sino que “estamos condenados a la libertad” (BN, p. 510). Es así como el sujeto no puede simplemente no ser libre, pues esto implica la paradoja de *escoger*, en libertad, no ser libre. En otras palabras, ser libre forma parte de la facticidad del *para-sí*.

El sujeto actúa en *mala-fe* no solo cuando, como Hamlet en el juicio hipotético, se excusa en su situación, sino cuando se define a sí mismo como ser violento.

Y es cierto que, entre las mil maneras que tiene el para-sí de tratar de arrancarse de su contingencia original, hay una consistente en intentar hacerse reconocer por el prójimo como existencia de derecho. Es la razón por la cual el hombre intenta tan a menudo identificarse con su función (SN, p. 510).

Al identificarse con su función cualquiera que fuere, el sujeto se asigna una esencia. Ahora es un banquero, un policía, un sepulturero, etc. El sujeto y su función son ahora la misma cosa, como un abrecartas o un martillo, un *en-sí* cuya esencia está definida por su función. El *para-sí* violento que se identifica como su oficio de asesino o de torturador, o su rol de padre violento, se miente a sí mismo, esconde su libertad y niega la posibilidad que tiene de escogerse a cada momento. Y si “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 2000, p. 27) este sujeto que se identifica con su función actúa en *mala fe*, pues el hombre “empieza por no ser nada” (Sartre, 2000, 31), y luego se define como ser libre que es. Al definirse como un ser violento, Hamlet buscaría la renuncia a trascender su situación para librarse del peso de la libertad que le es inherente y que lo condena a responsabilizarse de sus actos.

Pero también puede suceder el caso contrario. Es posible que el asesino niegue su facticidad, no su libertad, y se defina como pura trascendencia. Esto implica que el *para-sí* se convenza a sí mismo de que los actos de violencia que ha cometido en el pasado no definen su ser, pues ya los ha trascendido y ahora es una persona nueva. Esta actitud es absurda en la medida en que, si bien se puede admitir que cada homicidio, cada acto de tortura que se cometa quede inmediatamente en el pasado, esto no implica de ninguna manera que el sujeto pueda librarse de rendir cuentas de sus acciones. Hamlet no podría entonces desconocer a ese otro Hamlet que cometió los asesinatos y argumentar que ya no conserva nada de él, pues si bien el *para-sí* está en

constante trascendencia, su pasado, como ya se ha visto, hace parte de su situación, su facticidad, y negarlo es también actuar *en mala fe*.

1.3 Conclusión

La presencia del otro y su mirada son un enigma que, por un lado, nos define y, por el otro, nos aterra. Es aterrador para el sujeto nunca poder actuar sobre esa libertad inquisitiva, ni mucho menos asimilarla. Para Sartre, como lo concluye Garcin en *A Puerta Cerrada* (1989), el infierno no necesita torturas, llamas y hierros ardientes, sino simplemente la mirada del otro. Es el otro quién me condena eternamente a ser algo en lo que no tengo participación. El castigo infernal de Garcin es ser eso que los otros hicieron de él, y que ahora, ya muerto, nunca cambiará: un cobarde. Murió en un acto de cobardía y los actos valerosos que en algún momento lo engrandecieron ya no significan nada a los ojos de quiénes lo recuerdan como eso último que fue. Durante la primera parte de este capítulo se han expuesto las actitudes fundamentales del *para-sí* frente a ese otro que lo mira y cuya libertad siempre intenta asimilar o destruir. Así, se ha buscado dar cuenta de la conflictividad que, para Sartre, atraviesa las relaciones entre los sujetos y que puede bajo ciertas condiciones devenir en conductas violentas. Finalmente, una mirada a los conceptos de *mala fe* y *situación* ha permitido comprender que si bien las relaciones entre los hombres están mediadas por el conflicto, los actos violentos solo pueden ser concebidos y ejecutados por un *para-sí* que actúa en libertad.

Somos los actos que escogemos en libertad, violentos o no, pero estos actos no definen nuestro ser; cada acción que llevamos a cabo se desliza inevitablemente hacia el pasado y ya no nos identifica en la medida en que, como ser trascendente, el *para sí* no es lo que es, sino que es lo que aún no es, lo que vendrá. Esto implica que si un hombre ha actuado con violencia, siempre tiene la oportunidad de actuar de una manera distinta y volverse a definir; pero si, por el contrario,

ha sido el hombre más agradable de la historia y luego actúa violentamente, esos actos ahora forman parte de él, de una facticidad que siempre lo acompañará. Aun así, como facticidad, siempre puede ser trascendida. Tenemos la posibilidad y obligación de elegir a cada instante lo que queremos ser. Si bien el conflicto parece impregnar todas las formas de relación entre los sujetos, solo es a partir de los actos libres de estos que el conflicto deviene o no en violencia.

2. Dialéctica de la violencia opresiva según Sartre

Las reflexiones de Sartre sobre la naturaleza de las relaciones entre sujetos muestran a un *para-sí* que transita de una actitud a la otra a medida que fracasa en asimilar o destruir esa libertad que lo hace y lo define. Esta nueva sección se ocupará de un fenómeno que involucra actitudes como el odio y el masoquismo a través de actos tan deshumanizantes como la tortura, el encadenamiento y el homicidio, que buscan destruir la libertad del otro pero manteniendo su funcionalidad. Se trata de la esclavitud, un régimen que hoy es objeto de rotundo rechazo pero que ha estado presente en diferentes culturas desde la antigüedad y que justo antes de su abolición fue combustible de esa máquina de humanismo y progreso que hoy se conoce como Ilustración.

Aún hoy existen en el mundo diecisiete países colonizados, llamados también territorios no autónomos, que no han logrado proclamar su independencia (Europa Press, 2017). También existen formas contemporáneas de esclavitud como la trata de personas, trabajo forzoso, trabajo infantil y explotación sexual (DW, 2021); esto demuestra que, si bien la esclavitud ha sido abolida hace siglos, nuevas formas de violencia deshumanizante han surgido. Además, los países que alguna vez tuvieron economías esclavistas y colonialistas conservan hoy las riquezas producidas por hombres explotados en aquellas tierras lejanas; mientras los habitantes de aquellos territorios,

por su parte, aún recuerdan los tormentos vividos. En este capítulo, primero que todo, se hará una lectura de la *mala fe* inherente a la paradoja entre el discurso de libertad que transformó las sociedades europeas a finales del siglo XVIII y la exclusión de los sujetos esclavizados de dicho discurso. Se pondrá el acento en el caso de Francia debido al papel superlativo de la Revolución Francesa en la transformación de las sociedades europeas y la contrastante insistencia de sus líderes en perpetuar la esclavitud como sustento de un amplio sector de la burguesía.

La producción azucarera condujo a una demanda aparentemente infinita de esclavos, cuyo número en Santo Domingo [colonia francesa] se incrementó en el siglo XVIII diez veces, por encima de quinientos mil seres humanos. En Francia, más del veinte por ciento de la burguesía dependía de alguna actividad comercial relacionada con el esclavismo. Los pensadores del Iluminismo francés escribieron en el medio de estas transformaciones (Buck-Morss, 2005, p. 25).

Más adelante, un análisis del contexto político que rodeó a Hegel en los años previos a la publicación de la *FE* buscará arrojar luz sobre una posible relación entre el escenario del señor y el siervo descrito por el autor alemán en esta obra y la guerra de independencia en Haití. Este breve análisis servirá como preámbulo a las reflexiones de Jean-Paul Sartre a propósito de la violencia en el proceso de independencia de Argelia expuestas en el *PCT*. Se analizará el movimiento dialéctico de la violencia en situación de opresión descrito por el francés y las implicaciones de estas reflexiones en la interpretación de su noción de violencia.

2.1 Ilustración y esclavitud

Desde mediados del siglo XVII surge en Europa un movimiento cultural que se consolida en el siglo XVIII y que “defiende el racionalismo, el individualismo, el relativismo y la vuelta a la naturaleza, en oposición a los principios [...] del viejo edificio feudal” (Chordá et al., 2012, p.

117). Sin embargo, las mismas inequidades, privaciones, jerarquías y formas políticas existieron en Europa durante los siglos XVI y XVII sin cambios significativos hasta 1789 (Israel, 2008, p. 5).. No es de extrañar entonces, que aún en una época de semejante florecimiento intelectual, mientras se teorizaba la libertad del hombre, en la práctica la esclavitud siguiera siendo una institución aceptada. A la vez que los ilustrados afirmaban la libertad del hombre, negaban la de aquellos cuya deshumanización era indispensable para el prosperar de sus naciones.

Se afirma en este trabajo que los actos de negación del otro y la violencia despiadada contra los sujetos esclavizados se enmarcan perfectamente en actitudes como la *indiferencia*, el *sadismo* y el *odio*, propuestas como Sartre como unas de las formas en que el *para-sí* se relaciona con el otro y que fueron estudiadas en los primeros apartados de este trabajo. Un breve análisis de la situación de los hombres esclavizados por Francia en los tiempos de la ilustración evidenciará este argumento.

En 1685, año que marca el inicio de la Ilustración temprana, se produjo también en Francia, el país más desarrollado de Europa en aquella época, un documento titulado *Code Noir* [código negro]. Este decreto de Luis XIV compilaba las instrucciones para la trata de negros esclavizados, una actividad que solamente en América ya había sido practicada por cerca de dos siglos. El código comprendía 60 artículos que regulaban el tratamiento de los esclavos y que estaban basados en el principio de que esos hombres eran bienes muebles (Jacobo-Marín, 2010, p. 30), cosas de las que el amo podía disponer como si se tratase de un animal o una herramienta de trabajo más. La reglamentación de la esclavitud por medio de un código de tales características es un evento por lo menos paradójico si se considera que la libertad era uno de los ejes de la razón ilustrada.

Pues, no fue la razón, facultad humana enaltecida por los ilustrados, la que mediaría la relación entre los europeos libres y los hombres esclavizados en las colonias. Sí lo fue en cambio

la violencia, el tormento físico y moral: latigazos, mutilación, pena de muerte y constreñimiento de sus manifestaciones culturales y religiosas (Garrigus, 1980). El sujeto esclavizado fue completamente deshumanizado, reducido a su facticidad, y su trascendencia fue negada cuando la libertad del hombre se elevaba como valor supremo al lado de la razón. El hombre esclavizado fue separado del hombre libre. Como no hay luz sin oscuridad, la luz de este período, también llamado Iluminismo, significó las tinieblas para aquellos que con su trabajo y sus vidas alimentaban esa luz.

El *Código negro* fue una guía para objetivar al otro y así ocultar su libertad. Sus artículos regulaban todos los aspectos de la vida del sujeto esclavizado. Paradójicamente, este enmascarar la libertad del prójimo implica necesariamente el reconocimiento de su libertad.

Deffendons aux esclaves de porter aucunes armes offensives, ny de gros bâtons, à peine du foüet, & de confiscation des armes au profit de celui qui les en trouvera saisis; à l'exception seulement de ceux qui feront envoyez à la chasse par leur Maître, & qui feront porteurs de leurs billets , ou marques connuës [Prohibimos a los esclavos portar cualquier arma, o vara larga, bajo pena de flagelación y confiscación del arma para el provecho de quienes la decomisen; con la sola excepción de aquellos que son enviados de caza por sus amos y que portan su permiso o marca distinguida] (Le Code Noir , 1685).

La prohibición a un hombre esclavizado de portar armas lleva consigo el reconocimiento de una libertad inherente que le permitirá en determinado momento, si encuentra la oportunidad, usar la violencia como la usaba el conquistador. A un animal de carga, como el caballo, en cambio, nunca se le impondría una pena por llevar en su lomo arcos y espadas, pues no es una conciencia autónoma y libre. La *mala fe* de la esclavitud le obliga al *para-sí* a constreñir a cada momento la libertad del otro; si se castigan con pena de muerte las faltas más graves del esclavizado, es solo

porque este, como hombre libre, puede en cualquier momento decidir asesinar a su amo. Una consciencia que está condenada a elegirse a cada instante, a trascender su facticidad, solo puede ser contenida también con acciones constantes como los golpes de látigo, las cadenas, la humillación y las normas del código negro. Solo a través de la violencia fue posible la esclavitud y, como se podrá observar, solo a través de esta pudo el hombre esclavizado romper sus cadenas.

¿Por qué, entonces, en un periodo de florecimiento de la razón humana y derrocamiento de dogmas persistió una empresa tan nefasta como la esclavitud? Para Sala-Molins (2006), la Ilustración francesa dibujó el mapa de la geografía simbólica de lo humano y lo inhumano (p. 11). Con la colonización se determinó a conveniencia quiénes eran hombres libres y quienes no, pues la existencia de hombres esclavizados era crucial para la explotación de las riquezas que garantizaron el progreso de las metrópolis europeas. Este reproche, empero, no se limita al Rey y a los conquistadores, sino a los mismos filósofos de la Ilustración:

all the French thinkers of the age—the major as well as the minor ones, Raynal and Diderot included—failed to interrogate colonial conquest and domination [...] they cast their arguments within a framework that King and Navy found not only acceptable but was actively promoted as a way of counterbalancing, from the top, the arrogant excesses of the colonists. [todos los pensadores franceses de la época—tanto de mayor como de menor importancia—fallaron en interrogar la conquista y dominación colonial [...] lanzaron sus argumentos dentro de un marco que el Rey y la Armada encontraron no solamente aceptable, sino que también fue activamente promovido como una forma de contrabalancear, desde arriba, los excesos arrogantes de los colonos (Sala-Molins, 2006, p. 11).

Sala-Molins (2006) argumenta que para los sabios de la época era impensable considerar a los sujetos esclavizados en las colonias como personas y a sus pueblos como naciones, pues era de interés perentorio para la Francia metropolitana obtener la mayor cantidad de riquezas posible de estas tierras y esto sólo era realizable mediante la subyugación de esos hombres (p. 12). Uno de los ejemplos más notables es Jean-Jacques Rousseau, que en *El Contrato Social* (1994) dedica un capítulo entero al problema de la esclavitud donde la califica de ilegal y absurda (p. 53). Sin embargo, “Rousseau, santo patrono de la Revolución Francesa, reprimió de su conciencia a los millones de esclavos que existían realmente, propiedad de europeos, mientras que incansablemente condena la institución” (Buck-Morss, 2005, p. 27). Sala-Molins (1987) concuerda:

Rousseau se refirió a los seres humanos de todo el mundo, pero omitió a los africanos; habló de pueblos de Groenlandia trasladados a Dinamarca que murieron de tristeza, aunque no de la tristeza de los africanos llevados a las indias que derivó en suicidios, motines y fugas. Declaró la igualdad de todos los hombres y consideró la propiedad privada como el origen de la desigualdad, pero nunca se le ocurrió atar cabos y cuestionar los beneficios económicos que la esclavitud le aportaba a Francia como un problema central al argumento por la igualdad y la propiedad (como se citó en Buck-Morss, 2005, p.28).

Existía, al parecer, una doble moral por parte de los intelectuales ilustrados que se puede explicar desde el concepto sartreano de la *mala fe* de la indiferencia, pues si bien ellos no torturaron ni asesinaron con sus manos, sí escogieron imponerse esa ceguera que les permitió existir como si estuvieran solos en el mundo. Para los ilustrados indiferentes, el africano esclavizado era un objeto más en el mundo con una función y con el cual solo se interactuaba en la medida en que este sirviera a sus fines. Los intelectuales ilustrados enmascararon su *ser-para-otro*, o por lo menos lo

limitaron a un *ser-para-otro-europeo*, cuando excluyeron al *para-sí* esclavizado y colonizado de sus discursos de libertad.

El estallido de la revolución en Francia en 1789 y la consecuente Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano acentuaron aún más la paradoja entre el discurso de liberación ilustrado y la situación de los hombres esclavizados en las colonias francesas. Pero esa Francia liberada que rechazó el antiguo régimen fue rechazada a su vez en sus colonias por los hombres negros esclavizados que quisieron también declarar su libertad y ser reconocidos como humanos. Un ejército de esclavos forzó a la naciente República Francesa a reconocer la abolición de la esclavitud no solo en Santo Domingo, sino en todas las colonias francesas (Buck-Morss, 2005, p.p. 34-35). El triunfo, sin embargo, fue transitorio y en 1802 el decreto de abolición fue depuesto por Napoleón Bonaparte, y Toussaint, el héroe haitiano de la abolición fue deportado a Francia, donde permaneció encarcelado hasta su muerte (Buck-Morss, 2005, p. 38).

Se pueden apreciar entonces las dos actitudes fundamentales del *para-sí* esclavista frente al otro-esclavizado. En ultramar se encuentra el *para-sí* sádico que deviene en el *odio*, tortura y da muerte con sus propias manos y para este fin deshumaniza al otro y lo reduce a la condición de una bestia; y en la Francia continental se encuentra el *para-sí* indiferente que declara la libertad de los hombres pero traza un perímetro que encierra esa libertad de acuerdo con sus intereses. La esclavitud francesa, un régimen que mezcló odio, sadismo e indiferencia, fracasó completamente en 1848 con su abolición definitiva (Buck-Morss, 2005, p. 72). El *para-sí* esclavizado demostró ser tan libre y trascendente como su amo, al punto de garantizarse su propia libertad.

2.2 Señorío y servidumbre: una lectura desde la situación de Haití

El conflicto que, de acuerdo con Sartre, permea las relaciones entre conciencias parece encontrar sus raíces de análisis filosófico siglos atrás en la *FE* de Wilhelm Friedrich Hegel. El

pasaje que se refiere a este choque de sujetos se ha denominado *Señorío y Servidumbre* y merece ser analizado dada su relevancia en las cavilaciones de Sartre sobre la violencia opresiva en el *PCT*. Con el siguiente análisis se busca no solo hacer un preámbulo a una lectura de Sartre y su comprensión dialéctica de la violencia, sino también situar la génesis de *Señorío y Servidumbre* en un contexto histórico con relaciones tangibles de opresión como las que marcaron los tiempos de la Ilustración y que se extienden en la historia para finalmente ser descritas por Sartre de forma más explícita en el prefacio. Es Alexandre Kojève quien con su interpretación del trabajo de Hegel se refiere al mencionado pasaje como *La dialéctica del amo y el esclavo*, dando pie a una de las lecturas más conocidas. La lectura que hace Kojève no es la más afortunada para la comprensión de la obra de Hegel; sin embargo, nos será de utilidad para comprender el problema de la violencia. Para una interpretación más amplia del pasaje, se recurrirá también a los comentarios de otros autores.

2.2.1 La dialéctica

Para Hegel, el conflicto entre conciencias nace de la pretensión que tienen estas de ser reconocidas. Conciencia A y conciencia B se encuentran frente a frente, tienen certeza de sí mismas, pero están en medio de un mundo repleto de objetos incapaces de reconocerlas como fundamento de la verdad. “Mientras la autoconciencia sólo está cierta de sí misma, no pasa del ámbito subjetivista. Allí hay certeza, pero no verdad. Ella pasará de la certeza a la verdad cuando pase del solipsismo subjetivista a la intersubjetividad” (Dri, 1996, p. 168). Cada una de las conciencias depende del reconocimiento del otro: A necesita que B tenga la certeza que A ya tiene de sí misma. Empieza entonces una lucha a muerte de dos conciencias iguales por prestigio.

Y como cada uno de estos dos seres dotados de semejante Deseo está dispuesto a ir hasta el final en la consecución de su satisfacción, es decir dispuesto a arriesgar su vida —y a

poner en peligro, por consiguiente, la del otro— al fin de hacerse “reconocer” por el otro, de imponerse al otro como valor supremo, su encuentro no puede ser sino una lucha a muerte. (Kojève, 2013, p. 55)

Sin embargo, para la conciencia, en cuanto que pretende reconocimiento, no es conveniente dar muerte al otro en medio de esta lucha. “Ser autoconciencia significa reconocer y ser reconocida. Si uno de los interlocutores muere, el reconocer-ser reconocido se troncha” (Dri, 1996, p. 172). La conciencia necesita el sometimiento del otro para que reconozca en ella la verdad del mundo: “La autoconciencia está mediada constitutivamente por otra, es lo que es a través de otra autoconciencia” (Valls Plana, 1994, p. 115); de manera que, solo es autoconciencia al ser reconocida por otra. La lucha, sin embargo, debe ser a muerte, pues en individuo que no arriesga la vida, aunque puede ser reconocido como persona, nunca podrá ser reconocido como una conciencia autónoma (FE, 2010, p. 263). Para Hegel, como lo explica Dri (1996), la persona pertenece a la esfera jurídica, es un sujeto de derechos, pero no es una autoconciencia autónoma. Así, pues, solo el temor a la muerte hará que una de las conciencias se rinda ante la otra, ya que si la lucha llega hasta las últimas consecuencias y una de ellas muere, no habrá reconocimiento. Visto de esta manera, quien se impone como señor lo hace a partir del miedo a la muerte que conduce a la otra conciencia a preferir la servidumbre a ser meramente una persona o a morir.

El sujeto que triunfa, el que supera a su contrario en la lucha a muerte y le hace retroceder ha logrado su objetivo: liberarse de “la única esclavitud posible, la de la vida” (Hyppolite, 1974, p. 154). La relación de amo y esclavo es ahora clara en la medida en que el amo “se refiere *mediatamente, a través del siervo, a la cosa*” (FE, p. 265). Es decir, el siervo, a través del trabajo, produce y modifica las cosas para el disfrute del señor. El siervo por su parte es una conciencia no reconocida, esclava de la vida, pues perdió la oportunidad del reconocimiento al rendirse ante el

otro sujeto por miedo a morir. Su temor a perder la vida fue más fuerte que el deseo exclusivamente humano de ser reconocido.

No se puede arribar a la autoconciencia sin arriesgar la vida biológica, sin despreciarla y exponerla a la muerte. Esto que parece brutal y difícil de pensar, constituye, sin embargo, una experiencia más común de lo que creemos. Efectivamente, cuando pensamos o nos decimos a nosotros mismos o expresamos en nuestras relaciones que así no vale la pena vivir, estamos expresando lo que dice Hegel (Dri, 1996, p. 171).

Como veremos más adelante, este es el estado inevitable al que llega el hombre oprimido y que constituye el momento de su liberación, como lo presenta Sartre. Un estado donde vale más la pena perder la vida en la búsqueda de libertad que vivir siendo un esclavo. De allí que, llevando la discusión al terreno político los movimientos de independencia y liberación sean asumidos por los oprimidos como una lucha a muerte.

Tras la lucha por el reconocimiento, el siervo está ahora hundido en su existencia, mientras que el señor es un ser para sí, una libertad que logró imponerse cuando decidió que ser libre era más valioso que estar vivo.

Los dos momentos, el del sí mismo y el del otro, aparecen aquí disociados. El sí mismo es el amo, que niega la vida en su positividad, el otro es el esclavo, que sigue siendo una consciencia pero sólo la conciencia de la vida como positividad, una consciencia en el elemento del ser o en la forma de la coseidad (Hyppolite, 1974, p. 155).

Esta relación, empero, no es estática; el movimiento no se detiene, por cuanto la condición del esclavo acarrea una paradoja en la que están inmersos ambos. Pronto, el amo se encuentra con que ese sujeto que en principio reconoció su conciencia se ha convertido en un ser no esencial que tiene “su autonomía en la cosidad” (FE, p. 265). La conciencia servil escogió la vida por encima

del prestigio, del reconocimiento. “Al estar la verdad de la autoconciencia en la otra autoconciencia, el señor se encuentra en un callejón sin salida. Efectivamente, la conciencia independiente, que es su verdad, no es tal autoconciencia independiente. Es una conciencia *dependiente*” (Dri, 1996, p. 179). La influencia de Hegel en Sartre en cuanto a las relaciones entre conciencias es evidente. Para Sartre, como se ha expuesto en apartados anteriores, al *para-sí* no le satisface el reconocimiento de un ser servil y sumiso, de una cosa o un animal, sino el reconocimiento de una conciencia autónoma; el amo no podrá obtener este reconocimiento del esclavo dada la situación que el mismo amo le forzó a elegir.

[...] el Esclavo es la verdad del Amo; pero este reconocimiento unilateral y desigual es insuficiente, pues la verdad de su certeza de sí es para el Amo conciencia inesencial; no tiene pues la certeza de *serlo para sí* en tanto que *verdad* [...] La intuición genial de Hegel consiste aquí en hacerme depender del otro *en mi ser*. Yo soy —dice— un ser para sí que no es para sí sino por medio de otro. Así, pues, el otro me penetra en mi meollo. Él no podría ser puesto en duda sin dudar yo de mí mismo (SN, p. 266).

A esta paradoja del reconocimiento se suma una de la dependencia. El amo, quien en un inicio se caracteriza por ser independiente, a medida que el movimiento continúa se encuentra con que depende totalmente del esclavo para suplir sus necesidades.

El amo solo es amo porque es reconocido por el esclavo, su autonomía se debe a la mediación de otra autoconciencia, la del esclavo. Por consiguiente su independencia es muy relativa [...] El amo se relaciona mediatamente con el esclavo y mediatamente con la cosa (Hyppolite, 1974, p. 157)

El amo es ahora un ser inútil, incapaz de transformar el mundo a su alrededor, pues desconoce el trabajo. También un ser estático que no puede devenir en nada más, sin el poder de

progresar y superar su condición de amo; mientras el esclavo, a pesar de recular en un principio ante la posibilidad de morir, pronto nota que el trabajo que aprendió a desempeñar al servicio de otro es ahora su herramienta para transformar el mundo y trascender su condición. Hay un ser-para-sí en la servidumbre.

El trabajo del esclavo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo [...] Por consiguiente, el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí. La coseidad ante la que tambaleaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la conciencia. El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la conciencia, sino que por medio de trabajo la autoconsciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser (Hyppolite, 1974, p. 160).

La dialéctica del señor y el siervo da cuenta del juego de afirmaciones y negaciones que deriva, primero que todo, en un reconocimiento a medias y, finalmente, en un probable reconocimiento mutuo de las autoconciencias. Su influencia en la filosofía occidental es evidente, en especial en la obra de Engels. Sartre, por su lado, proponente de un materialismo histórico que parte de la visión Marxista de la materialidad (Steinlen, 2015), también hizo uso del análisis dialéctico para explicar las relaciones entre opresores y oprimidos, como se expondrá más adelante. Antes que todo, sin embargo, vale la pena considerar el contexto histórico que rodeó a Hegel al escribir el pasaje, tal como lo hace la filósofa americana Susan Buck-Morss en su ensayo *Hegel y Haití*.

2.2.2 *El contexto*

Para Buck-Morss (2005), el hecho de que la escritura y publicación de la *FE* sucediera durante los primeros años de Haití como república independiente no es una coincidencia. Buck-Morss plantea una conexión directa entre el pasaje y los acontecimientos que rodearon a su autor, este joven profesor, con poco más de treinta años, tuvo el gesto audaz (...) de inaugurar, como metáfora central de su obra, no la de la esclavitud *versus* un mítico estado de naturaleza (como aquellos que, de Hobbes a Rousseau, lo habían hecho previamente), sino la de esclavos *versus* amos, inscribiendo en su texto la realidad histórica de la época que lo rodeaba como una tinta invisible (Buck-Morss, 2005, p. 61).

Esa realidad histórica fue la de Haití, ya que al rechazar a sangre y espada su condición de esclavos, los haitianos eligieron la muerte antes que seguir existiendo como “cosas”, tal como lo estipulaba el código negro. Para Buck-Morss es claro que Hegel, siendo un hombre interesado por la actualidad, sabía de la existencia de esclavos reales y de sus luchas revolucionarias. “En lo que tal vez sea la expresión más política de su carrera, Hegel usó los espectaculares acontecimientos de Haití como el eje de su argumento de *FE*” (Buck-Morss, 2005, p. 76).

Por otro lado, Buck-Morss critica y cuestiona a los especialistas en Hegel por ese claro desinterés en el tema de Haití y alude a una apropiación marxista de la interpretación social de la dialéctica hegeliana como una razón de peso para tal descuido. De acuerdo con la autora, la esclavitud fue considerada como una institución premoderna y relegada al pasado por los marxistas europeos, mientras que los acontecimientos históricos contemporáneos de Hegel fueron completamente ignorados.

Hay un elemento de racismo implícito en el marxismo oficial, aunque sea sólo a causa de la noción de historia como progresión teleológica. Esto se hizo evidente cuando los

marxistas (blancos) se resistieron a la tesis de inspiración marxista del jamaquino Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1944) —secundado por el historiador marxista, nacido en Trinidad, C. L. R. James en *The Black Jacobins*— de que la plantación esclavista constituía la quintaesencia de la institución moderna de explotación capitalista (Buck-Morss, 2005, p. 73).

Hegel no se refirió a amos y esclavos en su obra, como ya se ha mencionado. Sin embargo, la facilidad con que las palabras de Hegel conducen a una lectura del fenómeno de la esclavitud ha logrado que el pasaje en cuestión se interprete no solo de forma abstracta para referirse a las relaciones entre conciencias, sino que también se use para explicar la lucha real entre amos o colonizadores y pueblos colonizados y esclavizados. Esta interpretación se evidencia en el *PCT*, donde el filósofo francés explica el movimiento dialéctico que conduce a la descolonización de un pueblo; en este caso, Argelia.

2.3 La dialéctica de la liberación: el prefacio

En 1961 en Maryland, Estados Unidos, y con tan solo 36 años falleció Frantz Fanon víctima de cáncer (Memmi et al., 1973, p. 39). Fue el mismo año en que se publicó *Los Condenados de la Tierra*, el último de sus trabajos. Este libro dedicado al tema de la colonización francesa de Argelia está acompañado de un prefacio de Jean-Paul Sartre. El texto del filósofo existencialista es corto pero conciso y está claramente dirigido al europeo común, es una exhortación a escuchar lo que Fanon tiene que decir de los franceses que han ocupado Argelia por más de un siglo. Sartre es más que persuasivo en esta veintena de páginas sobre lo importante que es para los franceses mirarse en el espejo que son los ojos de los argelinos y liberarse del velo de la indiferencia para aceptar que son esos otros, los argelinos, quienes los hacen ser. La preocupación que aquí tiene Sartre por la importancia del otro en el ser del *para-sí* es la misma que demuestra en *SN*. El francés

colonizador es responsable de su ser, pero es el argelino oprimido quien le da el sentido. Algo similar se puede inferir del duelo de conciencias descrito por Hegel, donde el amo solo es un para sí con la mediación del otro, del esclavo.

Sartre intenta explicar al lector la importancia de las consideraciones de Fanon para los franceses, mediante un lenguaje beligerante y en ocasiones desgarrador, que fue duramente criticado por autores como Hannah Arendt (2006). La filósofa alemana cuestiona a Sartre por su convicción de que el hombre oprimido se recrea a sí mismo y logra su humanidad a través de la violencia (p. 22). Sartre, empero, como se busca argumentar en los párrafos siguientes, no glorifica la violencia ni apela a su uso deliberado, sino que presenta este fenómeno a través de un movimiento dialéctico que conecta con las reflexiones de Hegel en *Señorío y Servidumbre*. Sartre busca exponer de manera vívida cómo perciben los oprimidos el fenómeno de la colonización y cómo padecen la violencia que esta implica.

Se perciben en el prefacio tres momentos claves que involucran la violencia en un papel protagónico y que culminan con la superación de la colonia y la libertad de los oprimidos. Es el último de estos momentos, la lucha de liberación, el que contiene aquellas frases escandalosas y cuestionadas. Sin embargo, como veremos a continuación, para Sartre esta violencia liberadora no tendría nunca lugar si no hubiera habido, en primera instancia, una violencia conquistadora.

2.3.1 Primer momento: la violencia original

Para Sartre, la violencia no está en el centro del proceso de liberación por cuenta del revolucionario, sino que ya ha sido introducida en la vida de los nativos por el colonizador desde su llegada. Es el colonizador quién da el primer latigazo o hace el primer disparo. Esa violencia por parte del opresor tiene un doble objetivo: asegurar el control de los oprimidos y garantizar su deshumanización (Sartre, 1963, p 14). De esta forma el para-sí opresor cree lograr una objetivación

total de ese otro que percibe ahora como un objeto, un animal o, de cualquier manera, algo menos que un humano. Se trata del primer momento de la dialéctica de la violencia: el colonizador busca a través de actos violentos suprimir la cultura, el lenguaje y las tradiciones de los nativos, reducirlos al nivel de *monos superiores* en un proceso de tortura física y mental que nunca tiene fin (Sartre, 1963, p. 14). Esta actitud es equiparable al primer momento de la dialéctica de Hegel en el que se da esa lucha mortal que termina con la proclamación de un amo y el sometimiento de un esclavo. El trato brutal al nativo, ahora esclavizado, solo puede terminar si este consigue su libertad o si en cambio la tortura excesiva lo transforma en una bestia deshumanizada, inútil a la colonia, o en un cadáver. El proceso de deshumanización entonces queda a medio camino, pues para que el esclavo sirva al amo y trabaje para él, debe reconocerle como tal y ese reconocimiento solo puede venir de una libertad. Solo por ser libre puede el siervo escoger una vida de humillación por encima de la muerte.

¡Pobre colono!: su contradicción queda al desnudo. Debería, como hace, según se dice, el ogro, matar al que captura. Pero eso no es posible. ¿No hace falta acaso que los explote? Al no poder llevar la matanza hasta el genocidio y la servidumbre hasta el embrutecimiento animal, pierde el control, la operación se invierte, una implacable lógica lo llevará hasta la descolonización (Sartre, 1963, p. 15).

Parece que, como se pudo ver en las relaciones concretas con el prójimo, el colonizador transita entre diferentes actitudes hacia el nativo. Pasa del sadismo al odio. En el sadismo fracasa y no logra nunca someter esa libertad, pues allí descubre

que no puede actuar sobre la libertad del Otro, ni aun obligándolo a humillarse y a pedir gracia, pues precisamente en y por la libertad absoluta del Otro viene a existir un mundo

en el que hay un sádico, instrumentos de tortura y cien pretextos para humillarse y renegar (SN, p. 429).

El sádico opresor deberá doblegar al otro con la esperanza de hacer desaparecer esa libertad. Pero en el ejercicio de esa violencia su odio y su proyecto fracasarán con la muerte del nativo, por la sencilla razón de que una vez muerto el otro, ya no puede ser explotado.

Es así como el colonizador sella su destino desde el primer momento en que introduce la violencia en su relación con el nativo. No existe tal cosa como una violencia transitoria que le permita al invasor condicionar al oprimido para que este después le sirva sin recurrir a la amenaza del látigo. La violencia con la que se tortura o se asesina a un hombre esclavizado no va a ninguna parte sino que se queda en la memoria de las víctimas en forma de recuerdos imborrables. Las cicatrices en la piel del protagonista de *Django Unchained* (Tarantino, 2012), un esclavo liberado, aunque parezcan haber cerrado y ya no causar dolor, son heridas abiertas en la psique de este hombre que solo sanan cuando libera de forma catártica toda la violencia que ha recibido del amo. “Kill white folks and they pay you for it? What’s not to like?” [¿Matar gente blanca y que te paguen por eso? ¿Qué puede no gustarme?] (Tarantino, 2012, 2:45:22), responde un Django libre de su esclavitud pero aún transido de violencia ante la pregunta de si disfruta el oficio de cazarrecompensas.

2.3.2 Segundo momento: la violencia expiatoria

Una vez se establece el colonizador, argumenta Sartre (1963), el nativo se ve acorralado entre la violencia de las armas que ahora le someten y la que arde en su interior a causa de los abusos y que parece no encontrar escape (p. 17). Ya no se trata de un sujeto masoquista que busca mediante su propio sometimiento negar su libertad, sino de un *para-sí* que se resiste a ser un objeto, que no renuncia a ser libre y cuya frustración deviene en actitudes violentas. Esa violencia que el

para-sí esclavizado recibe de su entorno es una bomba de tiempo cada vez más inestable que tanto el amo como el esclavo intentarán apaciguar mediante lo que René Girard llamaría *chivos expiatorios*⁷. El colono sabe que la violencia debe ser liberada o la bomba estallará en su cara. “Europa ha fomentado las divisiones, las oposiciones, ha forjado clases y racismos, ha intentado por todos los medios provocar y aumentar la estratificación de las sociedades colonizadas” (Sartre, 1963, p. 10). De esa forma, la violencia que originalmente introdujo el conquistador se transforma en luchas internas entre los colonizados divididos.

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, cree destruir de una vez por todas la imagen detestada de su envilecimiento común (Sartre, 1963, p. 17).

Un claro ejemplo de la división y el enfrentamiento entre nativos colonizados se encuentra en el genocidio de Ruanda, uno de los episodios más escabrosos de finales del siglo XX. Cuando Ruanda fue colonizada por Bélgica en 1923, *hutus* y *tutsis*, los dos principales grupos sociales de Ruanda, fueron segmentados por los colonizadores como grupos étnicos, a pesar de pertenecer al mismo pueblo y compartir la misma cultura, religión y lengua (MyT, 2011). Bélgica favoreció inicialmente a los *tutsis*, etnia minoritaria, con base en prejuicios raciales infundados, pero ese favoritismo se transformaba de acuerdo con los intereses de la colonia. Así fue como ante las pretensiones de independencia de los *tutsis*, la colonia les tendió la mano a los *hutus* para de esa

⁷ Esta expresión es usada por René Girard de forma diferente a como se usa comúnmente, para el autor francés “Chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización. Los perseguidores se encierran en la «lógica» de la representación persecutoria y jamás pueden salir de ella” (1986, p 57).

forma evitar la emancipación de Ruanda (Rodríguez, 2017, p. 10). En 1994 la violencia alcanzó su punto más álgido cuando los *hutus* protagonizaron lo que René Girard define como una persecución colectiva, actos violentos cometidos directamente por multitudes homicidas (1986, p. 21). Los *hutus*, aún contaminados con la violencia y la discriminación introducida por la colonia décadas atrás y que desencadenó una rivalidad contra sus hermanos *tutsis*, masacraron alrededor de 800,000 de estos en menos de cuatro meses⁸ (Rodríguez, 2017, p. 1).

Sartre asegura que para evacuar la violencia que inunda la sociedad colonizada, todas aquellas estructuras establecidas por el colonizador deben ser derribadas. “Si triunfa, la Revolución será socialista; si se corta su aliento, si la burguesía colonizada toma el poder, el nuevo Estado, a pesar de ser una soberanía formal, queda en manos de los imperialistas” (Sartre, 1963, p. 7). A pesar de lograr su independencia, Ruanda parece haber fracasado en su proceso de descolonización al no lograr la superación de las divisiones establecidas por los colonos y la unión del pueblo en la empresa común de la liberación. Aún hoy, tres décadas después de los terribles hechos, una Ruanda totalmente cambiada, encaminada al progreso y comprometida con la reconciliación, teme un nuevo brote de esa violencia interna que aunque se ha disipado aún no desaparece (DW, 2020).

2.3.3 Superación: la violencia revolucionaria

Hegel no menciona una batalla final liberadora en su descripción de la dialéctica del señor y el siervo; tampoco lo hace Kojève en su introducción al pensamiento hegeliano. Sin embargo, si se tiene en cuenta que el *para-sí* esclavizado descubre su libertad y su trascendencia a través del trabajo, no es difícil imaginar que este decida en un momento dado superar de un golpe su condición servil. Después de todo, el esclavo, al hacerse dueño de la naturaleza supera su estado

⁸ Otras fuentes dan cuenta de alrededor de un millón de víctimas mortales.

natural y se libera de ese instinto primitivo de conservación y del miedo a morir que inicialmente lo hizo abstenerse de llevar la lucha hasta las últimas consecuencias (Kojève, 2013, p. 69). Esta apertura de nuevas posibilidades para el *para-sí* esclavizado entraña una potencial lucha a muerte que puede liberarle de una vez por todas del yugo de la esclavitud. Para Sartre, según se observa en el prefacio, esta es la salida a tomar para los pueblos oprimidos.

Naturalmente, una lucha a muerte real entre seres concretos implica violencia; la misma violencia con la que el colono medió su relación con el nativo en un principio y que luego se anidó en los corazones de los oprimidos para infectarse y desatar una lucha expiatoria entre hermanos. “Es el momento del *boomerang*, el tercer tiempo de la violencia: se vuelve contra nosotros, nos alcanza y, como de costumbre, no comprendemos que es la nuestra” (Sartre, 1963, p. 19). Es la descripción de este estadio de la violencia la que parece escandalizar a los críticos del francés: “matar a un europeo es matar a dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre” (Sartre, 1963, p. 19). Pero Sartre no incita a la violencia sino que la violencia ya está presente; él solo describe el fluir de la violencia por su cauce, como la corriente de un río imparable. Se trata de una guerra de liberación como la de Haití, que no solo le valió su independencia al pueblo sino que fue fundamental en la abolición del tráfico de esclavos y la esclavitud misma en Francia (Grüner, 2010, p. 330).

Hay una diferencia, empero, entre la violencia cuando es ejercida por el colono y cuando la ejerce el oprimido. El primero la usa para someter, deshumanizar y explotar; pero esto no implica que el segundo busque invertir los roles para someter, deshumanizar y explotar al colono como respuesta. No se trata de una venganza; el oprimido solo busca el reconocimiento como ser humano del que ya goza el opresor, porque es el reconocimiento mutuo el “*único que puede realizar y satisfacer plena y definitivamente al hombre*” (Kojève, 2013, p. 67). Parece claro que, dada su

experiencia con la esclavitud, al siervo no le interesa perpetuarla, sino más bien superarla. “La meta de *esta* liberación, *sin* esclavitud, no puede ser a su turno el sometimiento del amo, lo cual sería una mera repetición del "impasse existencial" del amo, sino más bien la completa eliminación de la esclavitud” (Buck-Morss, 2005, p. 69).

2.4 Conclusión

Tanto para Sartre como para Hegel, el conflicto es inherente a las relaciones entre los hombres y tiene el potencial de devenir en violencia. La dialéctica del amo y el esclavo se desarrolla a cada momento a nuestro alrededor; algunas veces se asume el rol del siervo y otras veces el del señor, pero siempre hay una constante lucha por reconocimiento. El obrero que sufre explotación en la mina y es equiparado a un animal de carga puede perfectamente ser el tirano de sus hijos y su esposa en su hogar, así como el soldado que mantiene a raya a los siervos, recibe a su vez violencia de su general. Para Sartre, esa violencia original nace del fracaso del uso de la fuerza (CPM, p. 179), el sujeto violento es impaciente y actúa en contra de las leyes que rigen los objetos y las personas. Si entendemos la *fuerza* como esas leyes internas, la Francia ilustrada fracasó en su uso, pues este supone esperar a que los eventos sucedan según su fluir natural y sus leyes internas. La violencia es entonces introducida como un acelerador de los procesos para obtener resultados inmediatos. La luz de la ilustración brilló con tal intensidad gracias a la violencia con la que se alimentaron sus llamas; una vez introducida esta violencia, esta parece avanzar como una suerte de energía que no se detiene y que busca su desembocadura.

No parece acertado decir que Sartre incita a la violencia en el prefacio si se tiene en cuenta que no existe un único tipo de violencia y no todos los actos violentos comparten el mismo origen y motivación. Al contrario, parece que Sartre hace explícitas las causas que llevan a la violencia revolucionaria y advierte a sus paisanos las terribles consecuencias de insistir en mantener la

colonia. La violencia de los estallidos sociales que buscan la reivindicación de la dignidad humana no puede ser en ningún momento comparada con la violencia de un agente invasor que busca riqueza mediante la explotación. Las revoluciones violentas en países como Argelia y Haití no son equiparables a los años de opresión y esclavitud a los que fueron sometidos los nativos y los hombres secuestrados en tierras africanas para ser vendidos. Parece que para Sartre un pacifismo radical no es viable mientras exista violencias sistémicas y epistémicas disfrazadas de autoridad y camufladas en las instituciones que monopolizan el poder y la fuerza.

3. Violencia y tecnología

En los capítulos anteriores se realizó una lectura de dos acercamientos al fenómeno de la violencia desde Sartre. Por un lado, el enfoque ontológico permitió argumentar que para el filósofo francés la violencia, si bien no es una actitud innata del *para-sí*, sí emerge a partir del conflicto inherente de las relaciones entre sujetos. Por otro lado, el enfoque dialéctico, aplicado al caso concreto de la violencia en situaciones de opresión, muestra la dinámica de afirmaciones y negaciones que lleva a los sujetos a superar la violencia opresora. Es claro que el pensamiento de Sartre estuvo contextualizado en un periodo de la historia cargado de violencia despiadada y caracterizado por la descolonización; tan sólo entre 1959 y 1960 lograron la independencia la mayoría de estados del norte, del centro y el oriente del continente africano (ACNUR, 2018). De ahí su preocupación por temas como las revoluciones y la liberación de los pueblos.

Los diferentes tipos de violencia que conoció Sartre aún perduran en las sociedades contemporáneas; sin embargo, se puede afirmar que las manifestaciones han cambiado. Las diversas actitudes del *para-sí* con el otro están cada vez más mediadas por la tecnología digital.

Amor, deseo sexual, indiferencia, masoquismo, sadismo y odio hoy se manifiestan a través de artefactos y dispositivos que Sartre probablemente nunca hubiera concebido. Así, la violencia que emerge del conflicto propio de la relación con el otro no escapa tampoco de las condiciones y particularidades de la era digital; las agresiones sexuales, el matoneo, la extorsión y la trata de personas, entre otros crímenes, se han visto potenciados por la conectividad que permite esparcir toda información rápidamente en las sociedades actuales.

En este capítulo final se buscará interpretar la relación entre los sujetos y diferentes tipos de tecnología con la teoría de Sartre como referencia con el fin de contrastar algunos conceptos centrales de su pensamiento con fenómenos contemporáneos como la violencia digital y el notable incremento de la violencia con armas de fuego. Como primer paso, se planteará una actualización del concepto sartreano de la *mirada* respecto de las sociedades digitalizadas que permita reinterpretar el *ser-para-otro* de la conciencia como un *ser-para-otro-digital*, puesto que la tecnología ha relativizado las distancias físicas a tal punto que el otro permanece presente ante el *para-sí* a través de las redes, aunque físicamente su cuerpo y su mirada no estén allí. Como consecuencia se propone que esas relaciones virtuales con el otro generen agresiones que se enmarcan en el fenómeno contemporáneo conocido como *violencia digital* (Fernández-González et al., 2018). Este tipo de violencia, aunque no involucra agresiones físicas, sí está especialmente enfocada en el cuerpo del *para-sí*, pues sus representaciones (fotografías, videos) se transforman en objetos que sirven como medios para un fin. En un segundo paso, se hará una lectura de las consideraciones de Sartre acerca de la relación entre el sujeto y el mundo contenidas en *Crítica de la Razón Dialéctica*. Este acercamiento a la etapa posterior del pensamiento del autor se hace con la intención de confrontar conceptos suyos, como *praxis* y *práctico-inerte*, con las reflexiones postfenomenológicas de filósofos como Don Ihde sobre la discutida neutralidad de las tecnologías.

Dada la temática central de este trabajo, el análisis se orientará hacia la violencia mediada por las armas de fuego y, en conexión con las cavilaciones de Sartre en el prefacio de *Condenados de la Tierra*, se planteará una doble instrumentalización de estos artefactos en sociedades con marcada escasez donde la violencia entre oprimidos es un elemento clave en la acentuación de la desigualdad y la injusticia.

3.1 El ser-para-otro-digital

Ya se ha evidenciado en apartados anteriores que para Sartre *la mirada* del otro revela al *para-sí* su objetividad ante el prójimo. Es al ser visto que el *para-sí* descubre que es el otro quien lo hace ser. Emociones como la vergüenza y el orgullo solo surgen ante la mirada de ese otro que juzga las acciones del *para-sí*, como se anotaba en el primer capítulo el voyeurista solo se hace voyeurista cuando hay un testigo de sus actos (SN, p. 287). Por ejemplo, en una primera cita un sujeto sentirá la ansiedad de no poder ocultar su facticidad ante el otro. El otro podrá percibir su risa, sus gestos, su estatura, su contextura, su piel y su ‘forma de ser’; se hará una imagen de él de la que el *para-sí* no tiene control. No se trata de una imagen petrificada que el sujeto no pueda alterar por ningún medio, sino que en tanto que es libre, tendrá la oportunidad de modificarla con sus acciones en cada nuevo encuentro con ese otro. Si en la primera cita se vio hosco y antipático, en la siguiente podrá actuar de una forma distinta y participar en eso que el otro hace de él. El infierno de Joseph Garcin en *A Puerta Cerrada* (1989) consiste precisamente en que al estar muerto ya no es más que un *ser-en-sí*, sin ninguna oportunidad de participar en el ser que los otros le confieren. Los otros son el infierno porque son ellos quienes pueden condenar al *para-sí* a ser algo fuera de su control. Garcin sufre en el ultramundo fabricado por Sartre porque perdió la capacidad que tenía en vida de participar en lo que los otros hacían de él. Este infierno, sin

embargo, no es exclusivo de los muertos, sino que aún en vida, como veremos más adelante, se puede padecer.

La era digital y las redes sociales traen consigo nuevas formas de interacción, nuevas formas de ser para otro. Se crean perfiles en línea que muestran exclusivamente aquello de lo que el sujeto se siente seguro y, a la vez, se restringen instancias de su facticidad de una forma que no es posible en un encuentro en persona (Lopato, 2015, p. 196). Las aplicaciones digitales incluso permiten alterar dramáticamente la apariencia de los rostros y así se crean esas versiones virtuales mejoradas del *en-sí*. Parece que los sujetos de la era digital persiguen, mediante sus versiones elaboradas, ser el fundamento de su ser, pues las redes sociales les brindan la oportunidad de construir una persona a su gusto, de acuerdo con sus intereses, con las emociones, la sensibilidad e incluso aquellos defectos que generan simpatía y reacciones positivas entre sus seguidores. Ser el fundamento de su ser, sin embargo, es una empresa inalcanzable para el *ser-para-sí* pues “el otro, como libertad, es fundamento de mi ser en sí” (SN, p. 388). No importa cuán cuidadoso sea el diseño de ese para-otro-digital, el *ser-para-sí* siempre estará sujeto al juicio del otro. Si esa es realmente su intención, el *para-sí* fracasa en el intento de apropiarse del sentido de su ser.

El perfil de *Instagram* con las fotos preferidas y la información más atractiva puede representar una ventaja para el sujeto en las relaciones sociales, pero también puede ser un obstáculo que le impide reflexionar a partir de emociones como la vergüenza y el orgullo tal como se experimentan exclusivamente en las relaciones en persona. Si bien las redes sociales permiten un rango de reacciones que van desde íconos hasta comentarios, el *para-sí* se pierde de la gran cantidad de información que se intercambia en un encuentro cara a cara a través de elementos paralingüísticos como el tono de la voz, los gestos, la mirada e incluso el contacto físico. El *para-sí* se objetiva completamente al fijarse en un ser estático que se limita a las imágenes seleccionadas

y la información que puede contener el perfil, de manera que no puede aprender ya de las reacciones que genera su facticidad en el otro (Lopato, 2015, p. 196), como sí ocurriría en el ejemplo anterior de la primera cita. Se puede decir que las redes sociales exacerbaban la *mala fe* en la que incurren los sujetos al enmascarar ciertos rasgos de su facticidad durante las relaciones con otros.

Esa nueva *mirada* mediada por las pantallas de los dispositivos es diferente a la conceptualizada por Sartre en varios aspectos. La *mirada* de SN se comprende también como la presencia física del otro que causa en el *para-sí* la repentina sensación de ser objeto de un juicio; la *mirada* puede referirse también al ruido de unos pasos, de una ventana al abrirse o de las cortinas al correrse (SN, p. 286). En cuanto a las interacciones del *en-sí* que aparece en una publicación de Instagram, el *para-sí* no es consciente de cada vez que su representación es observada ni de quién lo hace, pues la presencia física del otro no hace parte de la ecuación, así como también es generalmente inconsciente de que su información está siendo vista (Lopato, 2015, p. 200). Por otro lado, aunque el otro no manifieste su presencia física y el *para-sí* no sea consciente del momento en que es objeto de la *mirada* virtual, esto no implica que esta pierda sus efectos:

si el prójimo-objeto se define en relación con el mundo como el objeto que *ve* lo que yo veo, mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto ha de ser el poder remitirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el prójimo (SN, p. 285).

El perfil de Instagram libra al *para-sí* de la presencia física del otro, pero no de la posibilidad permanente de ser visto. Para Lopato (2015), el hecho de que se pueda sentir vergüenza con respecto a una representación fotográfica que se encuentra en línea sugiere que la mirada virtual es, de hecho, una *mirada* (p. 201). Esto explicaría la tendencia de los usuarios de las redes sociales a publicar contenido que propenda a generar impresiones positivas: la captura más

hermosa del último viaje a la playa, la foto del diploma que acabo de obtener o una imagen con los amigos en el restaurante de moda, así como reacciones emotivas a fenómenos sociales como una guerra al otro lado del océano o el movimiento de reivindicación de derechos que es tendencia en el momento. “...when I experience shame or pride in response to the virtual look, I am not experiencing shame or pride regarding myself but regarding only the qualities which both the representation and myself share in common” [cuando experimento vergüenza u orgullo en respuesta a la mirada virtual, no estoy experimentando vergüenza u orgullo con respecto a mí mismo, sino solo con respecto a las cualidades que la representación y yo tenemos en común] (Lopato, 2015, p. 202). Empero, un comentario de burla o desaprobación sobre esa facticidad que el sujeto selecciona cuidadosamente para ser compartida, pues se siente orgulloso de ella, podría tener un efecto similar al del fracaso de una primera cita; al fin y al cabo, es el reconocimiento, de acuerdo con Hegel, lo que busca el *para-sí*.

El sujeto nunca logrará compartir su *ser-para-sí* en ningún espacio, ni tampoco puede compartir la totalidad de su facticidad, pero sí comparte partes de ella. Las relaciones en persona, sin embargo, crean la oportunidad de un intercambio de información cada vez más abundante que no se da cuando el otro interactúa con una representación digital del sujeto. Volviendo al ejemplo de la primera cita, el ser visto revela al otro una parte de la facticidad del sujeto. El rostro y el cuerpo se combinan con la conversación para dar acceso a otros aspectos de su situación, de su pasado, de sus entornos, de sus circunstancias dadas. La cicatriz en la mano que se oculta en la captura de Instagram se ata en el encuentro real con una anécdota de la infancia que revela la facticidad del *para-sí* de una forma más auténtica y espontánea. El encuentro en persona abre la posibilidad para otros encuentros cada vez más profundos donde el *para-sí* participa activamente en eso que el otro hace de él.

En la interacción virtual, por otro lado, el sujeto solo comparte una fracción limitada de su *ser-en-sí* que no permite un conocimiento más profundo. No importa cuánto tiempo se observe una imagen o cuántas veces se reproduzca un video, solo se podrá obtener de estas representaciones una cantidad limitada de información. Esas representaciones digitales, por lo tanto, son juzgadas por el otro sin que el sujeto pueda participar en esos juicios como lo hace en las interacciones cara a cara. A pesar de lo escasa que sea la facticidad compartida en imagen y video, el otro sí puede conferir el *ser* al sujeto a partir de lo que ve en la pantalla, pues basta que el otro lo mire para que el *para-sí* sea lo que es (SN, p. 290). Esta nueva forma de ser visto donde el otro *hace* al sujeto a partir de una imagen, sin conocer aspectos fundamentales de ese ser al que objetiva, implican en algunos casos una falta de empatía y sensibilidad que determinan nuevas formas de violencia. Este tipo de conductas no están contempladas directamente en las reflexiones de Sartre revisadas en los capítulos anteriores, pero aun así pueden ser analizadas a la luz de su teoría.

El *ser-en-sí* digital que el sujeto construye para participar de las relaciones virtuales no es exactamente un muñeco vudú que reproduce en el *para-sí* todas las interacciones virtuales que lo involucran; ya se ha observado que ese *en-sí* comprende solo una parte del *para-sí*. No obstante, las interacciones virtuales de este *en-sí* digital sí pueden repercutir profundamente en el *para-sí*. Camerini y Pedalino (2022) concluyen, tras estudiar la relación entre el uso de Instagram y la insatisfacción con el cuerpo, que la exposición a imágenes idealizadas publicadas por influenciadores tiene resultados perjudiciales en mujeres jóvenes y en edad adolescente (p. 10); esto refleja el efecto de esa posibilidad constante no solo de ser visto sino de que la facticidad del *para-sí* sea comparada y juzgada con la del otro.

Esta vulnerabilidad del *para-sí* ante la mirada virtual ha hecho de los espacios cibernéticos un lugar propicio para nuevas conductas violentas que no implican golpes, dolor físico o gritos,

pero que son igualmente letales en muchos casos. De la mano con el rápido desarrollo de las tecnologías digitales, el acceso a internet y la ubicuidad de dispositivos de grabación de audio y video, se ha vuelto común la divulgación no autorizada de imágenes privadas, comprometedoras y vergonzantes de sujetos en las redes sociales. Un ejemplo notable es el fenómeno popularmente conocido como *revenge pornography* [porno de venganza], definido como la distribución *online*, a veces *offline*, no consentida de imágenes explícitas de un sujeto, por parte de su pareja, expareja, *hackers* u otros con fines de venganza (Citron y Franks, 2014, p. 346). Este tipo de violencia, aunque no implica el contacto físico o el acceso violento inherente a conductas como la violación sexual, ha demostrado ser tan devastadora que ya ha suscitado el bosquejo de legislaciones para proteger la intimidad de los individuos (Franks, 2014). La venganza, sin embargo, no es el único motivo con el que este tipo de agresión es perpetrada; la publicación y distribución de imágenes de esta índole está relacionada también con simple voyerismo y entretenimiento, así como con crímenes que preexisten a la era digital como trata de blancas, extorsión y abuso sexual (Franks, 2014, p. 2).

La percepción social de este fenómeno ha cambiado a través del tiempo desde su aparición; esto se puede evidenciar en la forma en que el cine abordó el tema en los albores del internet con la película de adolescentes *American Pie* (Weitz, 1999). En esta popular comedia, Jim, el personaje central, graba, sin consentimiento, a Nadia, una estudiante de intercambio mientras ella se desnuda y se masturba. Las imágenes terminan siendo transmitidas accidentalmente por Jim a todos los estudiantes de la escuela y los patrocinadores de Nadia enfurecen y la envían de nuevo a Europa. Al tratarse de una típica comedia hollywoodense sobre jóvenes descubriendo su sexualidad, la situación se presenta en un tono jocoso, de manera que Jim, el personaje responsable de semejante

hecho, no encaró consecuencia alguna, así como la cinta tampoco fue foco de grandes controversias.

Hoy, aunque el fenómeno sea más frecuente que nunca, este tipo de situaciones son repudiadas oficialmente. En la película de terror *Unfriended*, (Gabriadze, 2015) se aborda una situación similar con un tono totalmente diferente y se acentúan las consecuencias arrasadoras que este tipo de violencia puede llegar a tener. La historia se desarrolla a partir del momento en que Laura, una estudiante de secundaria, se quita la vida cuando se viraliza un video en el que aparece ella comportándose de forma vergonzosa en una fiesta de adolescentes. Laura, al igual que Joseph Garcin en *A Puerta Cerrada*, sufre ante la mirada de los otros que la reducen al *en-sí* que se muestra en las imágenes viralizadas, sin que Laura pueda hacer nada al respecto. Garcin está muerto y no hay nada que pueda hacer para trascender su pasado, Laura no lo está, pero la situación la supera y solo logra trascenderla al quitarse la vida. El infierno de Laura también son los otros, con la particularidad de que su infierno es en vida y está fundamentado en su incapacidad de trascender unos segundos de video que la condenan a ser esos actos grabados y distribuidos digitalmente.

El sentimiento de vergüenza que Sartre relaciona estrechamente con la presencia del otro que mira al *para-sí* surge también, en este caso, de la mirada probable de muchos otros que no comparte el mismo espacio físico con el *para-sí*. Esa mirada es percibida por Laura como una probabilidad latente no sólo de ser vista, sino de ser vista en una representación de su ser de la que ella no tiene control y la cuál, por lo tanto, no logra trascender. Laura puede dar ciertos significados a sus actos: estar ebria, ser joven, no tener un organismo acostumbrado al alcohol; pero la verdad de sus actos le escapan al *para-sí*, tienen un sentido verdadero que el *para-sí* no conocerá jamás (SN, p. 293). Entonces Laura ve su ser atrapado en ese instante de su pasado que niega toda la

facticidad suya que no está contenida en el video. Son los otros quienes la hacen ser *la chica de la fiesta, aquella que dio este o aquel espectáculo*, poco puede ella hacer al respecto.

En tanto que soy objeto de valoraciones que vienen a calificarme sin que yo pueda actuar sobre esa calificación ni siquiera conocerla, estoy en la esclavitud. Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mi ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro (SN, p. 295).

El destino de Laura es la concretización del peligro latente que define nuestra existencia en un mundo donde hay otros. Estos peligros aumentan a medida que se incrementan nuestras formas de ser en el mundo. El *en-sí* que constituye nuestro ser-para-otro-digital de las redes sociales, tan atractivo en nuestros días, trae consigo sus propios peligros y consecuencias devastadoras toda vez que es estático y por ende más vulnerable a la libertad que el *ser-para-otro* de las reflexiones sartreanas.

De vuelta a la película de terror, hay un nuevo video sobre Laura que también se viraliza. En esta nueva representación ella se dispara con una escopeta y así se revelan, de la forma más desgarradora, otros aspectos de su facticidad que el primer video ocultaba. Laura era una persona sensible, tenía un conjunto de valores, sentía miedo, una gran vergüenza y un sufrimiento que no logró superar. Si Garcin es recordado como un cobarde por sus últimos actos, Laura será recordada como alguien que prefirió morir a ser aquello que los otros hicieron de ella.

3.2 La fuerza del práctico-inerte

La relación entre técnica y violencia se remonta a la prehistoria. Hay pinturas rupestres que ilustran batallas con armas antes del año 5000 AC (Lambert, 2022). Se han fabricado desde hachas,

lanzas y flechas hasta espadas, rifles, drones y armas nucleares para matar al otro. El *para-sí* está en el medio de un mundo donde hay armas y estas hacen parte de su situación; incluso, el sujeto usa las armas en libertad y de acuerdo con sus proyectos. Ya se mencionó cómo Hamlet, citado en el segundo capítulo, usó las espadas y el veneno que tenía a la mano para matar a su tío y cobrar venganza por la muerte de su padre. Desde una visión instrumentalista, las armas parecen estar ahí en el mundo, frías, inertes y disponibles a ser usadas según la necesidad del sujeto. Don Ihde (1990), empero, afirma que la fenomenología permite debatir esa presunta neutralidad de las tecnologías y que es evidente que la relación de un hombre armado con otros hombres difiere de la que se da entre dos hombres desarmados (p. 26-27). Similarmente, Selinger (2012) considera que, si bien las armas se pueden usar para diversos propósitos, su diseño y sus propiedades materiales apuntan a determinados fines preferidos. Sartre, por su parte, habiendo descubierto la fenomenología en Husserl para luego girar hacia Heidegger (Santiesteban, 2015), no dista de las reflexiones fenomenológicas contemporáneas sobre la relación entre el hombre, las herramientas y el mundo, como lo muestra inicialmente en *SN* y posteriormente, con conceptos renovados, en *Crítica de la Razón Dialéctica*. Su concepción de la *praxis* y el *práctico-inerte* parecen ponerlo del lado de Don Ihde en la discusión sobre la relación entre el hombre y las armas.

En el primer capítulo de este trabajo se definió el concepto de *situación* que Sartre usa en *SN* para englobar todo aquello que le es dado al *para-sí*. La *situación* incluye las cosas y los sujetos que rodean al individuo, así como su pasado y la historia a través de la cual el mundo se ha configurado paso a paso hasta alcanzar el estado en que se le aparece. La *situación* limita la libertad del sujeto, pero también la posibilita; el metal de las rejas, por ejemplo, le impide a un prisionero abandonar su celda, mientras el metal de un azadón le permite al campesino cavar el hoyo para el árbol que le dará naranjas más adelante. De la misma forma, el mismo lenguaje que le permite a

un hombre leer un periódico en Shanghai, le dificulta a una adolescente en Bogotá entender cómo funciona el nuevo dispositivo electrónico que compró en línea. Es así como mientras nuestra libertad puede trascender el *ser-en-sí*, también es, a la vez, limitada por él (Engels, 2018, p. 50).

Casi veinte años después de *SN*, Sartre da nuevos matices a la situación en *CRD*. La relación *para-sí* y *en-sí*, donde el primero es conciencia y el segundo es *situación*, evoluciona a *praxis* y *práctico-inerte*. La *praxis* es definida por Sartre como el trabajo humano por el cual el sujeto produce y reproduce su vida (CRD, p. 243); el *práctico-inerte* se refiere a la materia que ha sido trabajada por el hombre (CRD, p. 222); este incluye los artefactos, los objetos sociales, el lenguaje, las ideas y las clases sociales (Engels, 2018, p. 48). El *práctico-inerte* se diferencia de la situación en cuanto esta última comprende las cosas en general, incluyendo la naturaleza bruta, mientras que el *práctico-inerte* solo hace referencia a la naturaleza modificada por la *praxis* del *para-sí* (Flynn, 1996, p. 93). En *SN* aparecen ejemplos como el visto en el primer capítulo de una gran roca que el sujeto se encuentra en su camino y le impide el paso; puede escalarla o simplemente observarla, pues es su proyecto el que determina el coeficiente de adversidad de la roca. Si el sujeto es un pintor y su proyecto es hacer un cuadro del paisaje, la roca no representará más que un obstáculo relativo a su habilidad para pintar rocas. Pero si, por el contrario, su proyecto es ver qué hay detrás de la roca, el coeficiente de adversidad aumentará en la medida en que el sujeto deberá escalar la roca para lograr su objetivo.

Cuando la interacción no se da con una roca, sino con un autobús, lo que el sujeto enfrenta ya no es materia bruta, sino '*praxis* "pasivizada"' (CRD, p. 394), es decir, lo *práctico-inerte*. La acción del fabricante, lejos de acabar cuando se terminó de fabricar el autobús, permanece en el mundo en esa materia inerte que resultó de su *praxis*. El servicio de autobús constituye la *praxis* de aquellos que no solo transformaron los diferentes materiales en un vehículo de transporte

público, sino que configuraron la calle, el andén, las señales y la parada del bus para que los sujetos hicieran el uso correspondiente. El tamaño del autobús y la disposición de los asientos implica que este ha de ser usado por un colectivo de personas y de determinada manera, unos sentados y mirando hacia el frente, otros de pie, de frente a las ventanas y sosteniéndose del pasamanos. El autobús está predispuesto a ser usado de una forma particular y con el fin particular de transportarse. Pero esto no implica, sin embargo, que sea la materialidad de las cosas la que gobierne la forma del mundo, pues la forma del autobús no es una casualidad o un capricho de la naturaleza, sino el producto de la *praxis*. Es la acción humana manifestada en el autobús la que determina la forma del mundo (Siegler, 2022).

El *práctico-inerte* es entonces el resultado de un mundo trabajado por el hombre y el cuál el hombre seguirá trabajando en una relación dialéctica, pues las acciones del hombre recaen en un mundo que ya otros han trabajado y dotado de significados y que ahora él deberá interpretar, modificar y superar de acuerdo con sus necesidades. Así como el autobús es completamente diferente de la roca, también lo es la pistola, pues esta no es simple materia, sino materia trabajada, *práctico-inerte*. Esta acción materializada si bien no determina la acción del sujeto, si le impone unas condiciones.

[N]o hay materia que no condicione a la praxis humana a través de la unidad pasiva de significaciones prefabricadas; no hay objetos materiales que no se comuniquen entre ellos por la mediación de los hombres, no hay hombre que no surja en el interior de un mundo de materialidades humanizadas, de instituciones materializadas [...] (CRD, p. 334).

El componente práctico de la materialidad que presenta Sartre se alinea con reflexiones postfenomenológicas contemporáneas sobre la relación entre el hombre y la tecnología en cuanto que problematiza la concepción neutra de los artefactos. Para Slinger (2012), las armas de fuego

han sido diseñadas para despedir proyectiles mortales a cierta distancia del objetivo y su excelencia radica en la capacidad de disparar balas que puedan perforar con exactitud dichos objetivos. El uso de una pistola está constreñido por ciertas finalidades, como dispararle a un objetivo, que son más fáciles de perseguir que otras, como cavar un hueco o clavar una puntilla. El sujeto que toma un arma se enfrenta a las acciones de quienes la diseñaron y a los fines y posibilidades que estos concibieron para el artefacto. Su empuñadura se ajusta perfectamente a la mano, el gatillo está a la distancia adecuada y es lo suficientemente suave para ser accionado por un dedo mientras el resto de la mano la sostiene con fuerza. Desde este punto de vista, la pistola es una materialidad humanizada con significaciones prefabricadas que limitan la libertad de uso por parte del sujeto. Aparte de las características intrínsecas de las armas, también hay toda una cultura construida alrededor de estas, en la que abundan las representaciones de armas en actos de violencia y heroísmo. Ni el mismo Shakespeare escapó de la cultura gánster en la adaptación al cine de una de sus obras más populares. *Romeo + Juliet* (Luhmann, 1996) presenta una versión contemporánea de la conocida tragedia donde sin duda las relucientes armas de fuego decoradas con imágenes religiosas y la violencia intensa se roban el espectáculo.

Las armas de fuego y la violencia son un tema recurrente en los diarios de los Estados Unidos; solo en los primeros seis meses de 2022 se registraron 314 tiroteos masivos y por lo menos 22,000 víctimas mortales de violencia con arma de fuego (Gal et al., 2022). Para citar un caso particular, en julio de 2022 un hombre de 22 años intentó entrar a la fuerza a la casa de su exnovia en Ohio y recibió tres disparos por parte del padre de la joven que acabaron con su vida instantes después. Los hechos quedaron registrados en la cámara de seguridad de la familia y se viralizaron en las redes, como era de esperarse. Mientras los comentarios en YouTube (Indefinido [The Sun], 2022) se concentran en justificar las acciones del padre, nada se dice del determinante rol que tuvo

el arma de fuego en el desenlace de esta situación. Es el peligro de la situación el que parece determinar el desarrollo de las acciones, mientras que el arma de fuego aparece como un instrumento aislado que solo entró en juego por la voluntad del padre de disparar para proteger a su familia. Esta percepción del arma de fuego se ajusta a una visión instrumentalista de la tecnología.

The commonsense view of technology is one that some philosophers call the instrumentalist conception. According to the instrumentalist conception, while the ends that technology can be applied to can be cognitively and morally significant, technology itself is value-neutral. Technology, in other words, is subservient to our beliefs and desires; it does not significantly constrain much less determine them. This view is famously touted in the National Rifle Association's maxim: "Guns don't kill people. People kill people." [La visión común de la tecnología es una que los filósofos llaman concepción instrumentalista. De acuerdo con la concepción instrumentalista, mientras los fines para los que se puede aplicar la tecnología pueden ser cognitiva o moralmente significantes, la tecnología en sí es neutral en cuanto a los valores. La tecnología, en otras palabras, está subordinada a nuestras creencias y deseos; no los constriñe significativamente ni mucho menos los determina. Esta visión es pregonada en la máxima de la Asociación Nacional de Rifles: "Las armas no matan personas. Las personas matan personas."] (Selinger, 2012).

Desde un punto de vista postfenomenológico, por el contrario, el arma de fuego es tan determinante como el resto de las circunstancias que rodearon la muerte del hombre en Ohio. Si el padre no hubiera tenido acceso a una pistola, tal vez hubiera optado por un bate de baseball, o simplemente hubiera abandonado su casa con su familia por la puerta trasera, a la espera de las

autoridades. Después de todo, se trataba solo de un hombre que, según muestra el video, estaba desarmado.

El padre de familia tenía en sus manos, más que un mero instrumento, un artefacto tecnológico cargado de significados preestablecidos, es decir, la *praxis* materializada de aquellos que lo diseñaron y fabricaron para determinados usos. El sujeto decidió disparar en libertad, pero a la vez orientado por las posibilidades que le ofrecían tanto el arma de fuego como una cultura que legitima el homicidio de aquel que traspase sin autorización la propiedad del otro (Dearie, 2022). Su intención inicial era probablemente proteger a su hija, pero con un arma en la mano, su nuevo objetivo fue matar y por ello no solo disparó, sino que lo hizo en tres oportunidades y a la parte superior del cuerpo del sujeto. El objetivo original del arma prevaleció por encima del objetivo del individuo de defender a su familia.

You are different with a gun in your hand; the gun is different with you holding it. You are another subject because you hold the gun; the gun is another object because it has entered into a relationship with you. [Uno es diferente con un arma en la mano; el arma es diferente cuando uno la sostiene. Uno es otro sujeto porque sostiene el arma; el arma es otro objeto porque ha entrado en relación con uno] (Latour, 1999, p. 179).

El Sartre de *CRD* es más moderado con respecto a su concepción de la libertad que en sus trabajos más tempranos y como Ihde, Selinger y Latour, comprende el poder que tienen los objetos del mundo y la resistencia que ofrecen a la libertad del sujeto. En una entrevista para *The Left Review*, Sartre (1969, p.p. 44-45) confiesa que la vida le enseñó *la fuerza de las cosas* y, por ende, los límites de la libertad; también califica algunas de sus ideas anteriores de escandalosas por suponer una libertad humana completamente sin límites, pero aclara que aun así, nunca ha dejado de creer que el hombre es siempre responsable por aquello que hace de él, incluso si no queda más

que hacer que asumir la responsabilidad. Para ese Sartre más maduro, el *para-sí* es un ser con una libertad mediada y limitada por el *práctico-inerte* pero a la vez capaz de transformarlo con su *praxis*. No se trata de mitificar la tecnología para reconocerle una serie de cualidades sobrenaturales o un poder absoluto sobre las acciones de las personas, sino de reconocer que es precisamente la *praxis* libre de los sujetos la que impregna al *práctico-inerte* con intenciones y usos históricos que se imbrican en la sociedad y sus instituciones.

El segundo capítulo de esta investigación permitió explorar el fenómeno de la violencia opresiva como lo interpretó Sartre en el *PCT*. El movimiento dialéctico de la violencia en un país oprimido, como el caso de la Argelia colonial, resalta tres momentos diferentes que culminan con la idea de la liberación del pueblo colonizado. En este trabajo, el segundo de estos momentos se tituló *la violencia expiatoria*, debido a que está caracterizado por el ensañamiento entre los mismos oprimidos, una violencia entre hermanos que nace de la frustración de no poder liberarse del opresor. Esta forma de violencia no es solo el devenir de un estado anterior en el movimiento dialéctico, sino que el miedo que genera puede ser instrumentalizado como herramienta de control social. La violencia para el control quedó en evidencia con el fenómeno de los *falsos positivos* en Colombia, cuando miles de jóvenes inocentes fueron ejecutados extrajudicialmente para alimentar las cifras de un conflicto armado que ya agonizaba y legitimar artificialmente las políticas y el gasto en seguridad del gobierno del momento, mientras la brecha entre ricos y pobres se ensanchaba y empeoraba las condiciones de los menos favorecidos (Tiempo, 2010).

En sociedades con problemas marcados de desigualdad, como es el caso de varias naciones latinoamericanas, la disponibilidad de armas de fuego intensifica los conflictos entre los oprimidos y complica la superación de esa violencia entre hermanos que señala Sartre. Desde la llegada al poder del presidente Jair Bolsonaro en Brasil, el número de armas de fuego en manos de

particulares ha aumentado un 241% a medida que el mandatario ha aflojado las restricciones para la adquisición de armas de fuego mediante varios decretos (Agencia Efe, 2022). Brasil es hoy uno de los países más desiguales del mundo y una de las cifras escandalosas que ilustra esta desigualdad es la que cuantifica la diferencia entre la expectativa de vida de las personas más ricas de Sao Paulo y las más pobres de la misma ciudad. Los menos favorecidos mueren, en promedio, 23 años más jóvenes que sus vecinos adinerados (Gortázar, 2022). Es precisamente en los sectores más pobres y con mayor tasa de desempleo donde se presenta más violencia (Agencia Efe, 2018). Desde el pensamiento de Sartre, se podría explicar este fenómeno con su noción de la rareza o escasez, presente en *CRD*. Para Sartre, el origen de la lucha es un antagonismo que está condicionado por la rareza o escasez (*CRD*, p. 270).

Cuando la naturaleza se muestra escasa la relación entre los hombres se transforma en un acto de lucha, porque, en estas circunstancias, cada uno de los individuos considera al Otro como el “contra-hombre”, ya que es un rival capaz de apropiarse de los medios y objetos escasos del campo práctico, originando, de esta manera, un peligro a las expectativas del proyecto propio (Serrano, 1982).

Vender millones de armas en una sociedad de tales características es como arrojar combustible a las llamas.

En una situación como la de Brasil, el *práctico-inerte* se carga de dobles significaciones y propósitos. Por un lado, el arma de fuego implica usos y finalidades que materializan la *praxis* de su fabricante, como se expuso en líneas anteriores. Las situaciones de conflicto se tornan violentas con más facilidad cuando los sujetos tienen un arma en su poder. Portar un arma de fuego implica la inminente posibilidad de dispararla hacia alguien y transforma al portador en una amenaza

latente para los otros, de manera que durante una confrontación aumentan las posibilidades de que el sujeto armado sea enfrentado también con violencia letal.

Estar armado es estar siempre alerta. Si usted es sorprendido y sometido por un delincuente y le descubre su arma, hay gran posibilidad de que le disparen. Recuerde, usted armado es una amenaza real e inminente para el criminal. Usted sólo puede usar su arma si es capaz de prever la situación (Consejos de seguridad al portar un arma de fuego, s. f.).

Pero los usos y fines de las armas no se limitan a los previstos por el fabricante del artefacto como tal, sino que estas materializan también los fines de un gobierno que ve en el conflicto violento una oportunidad de conservar el poder. En el caso de Brasil, los propietarios de armas conforman una base electoral de gran importancia para el presidente Bolsonaro (Otis, 2022). Las armas no solo tienen el fin debatible de garantizar la seguridad, sino que también son parte de una política que tiene como fin obtener votos. Es así como Brasil se encuentra en una situación muy similar a la de Estados Unidos con respecto a las armas de fuego y, al igual que la Asociación Nacional de Rifles, el sentido común del brasileño armado se fundamenta en una visión instrumentalista de la tecnología. Eduardo Bolsonaro, congresista brasileño relaciona la eliminación de restricciones para la adquisición de armas con el descenso en las tasas de homicidios, a pesar de que dicho descenso inició antes de la llegada del gobierno actual al poder (Otis, 2022). La disminución de los homicidios parece más bien estar asociada con otras causas, como una tregua entre las dos bandas criminales más importantes de Brasil (Gortázar, 2022b).

El *práctico-inerte*, como lo acabamos de ver, limita y condiciona al *ser-para-sí* mediante sus significaciones materiales, sociales y políticas. El desarrollo tecnológico, entendido por Sartre como la relación dialéctica entre la *praxis* y el *práctico-inerte*, acerca al sujeto a la satisfacción de sus necesidades mediante la optimización del tiempo y los recursos; las armas, por su parte, siendo

su fin la muerte, acortan el camino entre el conflicto y la violencia y esta violencia es a la vez instrumentalizada por quienes detentan el poder. Cuando la violencia entre oprimidos se vuelve extrema, los sujetos empobrecidos fracasan en identificar al opresor y ven en al vecino, al hermano, como el peligro que acecha su supervivencia.

Pero ya vimos que el sujeto es a la vez libre y responsable de actuar sobre un mundo ya intervenido por otros para superar dichas significaciones. Si bien la multiestabilidad de las armas es limitada, sus usos y significados sociales están ligadas a condiciones históricas que pueden ser superadas a través de la *praxis*. La pobreza, la desigualdad y la injusticia están conectadas con la violencia armada y solo superando las primeras se logrará superar esta última.

El estudio del binomio arma-hombre puede iluminar el camino hacia el desarme de las sociedades; la fenomenología de Sartre en *CRD*, así como los estudios de posfenomenólogos como Ihde y Latour, permiten acercarse a la comprensión del mundo que nos rodea, los significados que la historia le ha asignado a las cosas y lo que esto implica para una sociedad que actúa mediada y limitada por la tecnología.

3.3 Conclusión

Este capítulo nos ha permitido ver que si bien Sartre no es reconocido como un filósofo de la tecnología, y esa no parece haber sido su intención, su preocupación por las formas en que los sujetos se relacionan entre sí y con el mundo lo llevó a elaborar ciertos conceptos y teorías de relevancia importante en las discusiones actuales de filosofía de la tecnología y la violencia mediada por dispositivos y artefactos. Por un lado, sus reflexiones tempranas sobre las distintas formas del ser y la intersubjetividad tienen el potencial de aclarar las relaciones humanas contemporáneas en un mundo sumergido en la digitalidad. Por otro lado, la maduración de su pensamiento arroja luces sobre la relación del sujeto con ese mundo inerte trabajado por otros que

lo rodea y lo limita, pero que a la vez le ofrece la resistencia necesaria para actuar sobre él y transformarlo.

4. Conclusiones: hacia una visión más comprensiva de la violencia

Esta investigación partió de la necesidad de hallar reflexiones que aborden la violencia desde diferentes perspectivas y de la convicción de que solo a través de una comprensión filosófica profunda de este fenómeno se puede pensar en superar los conflictos que devienen en violencia. El pensamiento de Sartre, como el de muchos otros grandes filósofos, tuvo lugar en medio del siglo XX, caracterizado por una violencia extrema que se dio en contextos de liberación, rebeliones y guerras mundiales. Sartre mostró a lo largo de su obra filosófica y literaria su preocupación tanto por las relaciones humanas como por la relación entre el hombre y el mundo; estuvo comprometido con llevar su filosofía a las calles y a las personas del común y no dudó en expresar su opinión y tomar partido con respecto a conflictos violentos concretos, lo que le significó tanto seguidores como detractores. Por esto, por la riqueza de su obra que permite un análisis de la violencia desde diferentes perspectivas, se defiende en este trabajo la tesis de que el pensamiento de Sartre aún conserva una gran importancia en el análisis de los conflictos violentos que se dan en la actualidad.

La consecución de los objetivos de la presente investigación implicó la interpretación de conceptos sustanciales en la obra de Sartre. La libertad absoluta del hombre que promulgó Sartre en su etapa más temprana pudo dificultar el análisis de la violencia, pues esta implicaría que los actos violentos son completamente volitivos y que las circunstancias dadas y los sujetos que rodean al *para-sí* no tendrían cabida en este estudio. Tras la lectura de momentos posteriores de su pensamiento se puede concluir, sin embargo, que la libertad radical que el autor concibió en un inicio terminó siendo problematizada por él mismo a medida que descubrió la fuerza que las

cosas y los otros ejercen en la voluntad de los seres humanos. Este cambio en su pensamiento concede a conceptos como *la mirada*, *el ser-para-otro* y *la situación* la importancia con la que fueron abordados en esta investigación. Partiendo de esa idea de un hombre fundamentalmente libre pero limitado por unas circunstancias dadas, se logró observar en el este estudio que hay una fricción constante entre esas libertades y el mundo que las rodea y que en muchas ocasiones esa fricción deviene en conflictos violentos.

El primer paso en esta tarea de interpretación y argumentación consistió en analizar concepciones de tipo ontológico que el autor presentó en su obra central *SN*. Estos conceptos son de gran interés en la medida en que llevan a Sartre a concluir que el conflicto es inherente a las relaciones humanas, lo que constituyó un punto de partida para la comprensión de su noción de violencia. No se concluye, sin embargo, que el conflicto necesariamente devenga en violencia para Sartre, pues se pudo apreciar que el sujeto transita entre diferentes actitudes hacia los demás y solo algunas de estas, como el odio, implican violencia. Este análisis también permitió evidenciar que conceptos como *situación* y *mala fe* tienen repercusiones en la comprensión del fenómeno de la violencia entre los sujetos. La situación, comprendida como las circunstancias dadas, puede llevar al sujeto a actuar violentamente. La violencia, como cualquier acción del sujeto, está situada en un entorno, un pasado, unas condiciones materiales y frente a un prójimo; estos aspectos deben ser tenidos en cuenta al analizar cualquier acto violento. Sin embargo, se infiere también que el sujeto, en cuanto que es libre, actúa en *mala fe* cuando pretende justificar su actuar violento con algún aspecto de su situación. El hombre elige en libertad actuar o no con violencia y esta puede ser constreñida o posibilitada por la situación. Esta visión adquirió nuevos matices con la lectura de *CRD* en la parte final de esta investigación, como se verá posteriormente.

El segundo objetivo de este trabajo significó el acercamiento a una dimensión del pensamiento de Sartre muy reconocida: su activismo político. En el *PCT* se encuentran tal vez las reflexiones más polémicas del autor con respecto al tema de la violencia. El prefacio muestra una

concepción dialéctica de la violencia en estados de opresión y su lectura permitió ver el pensamiento de Sartre aplicado a situaciones específicas de la realidad y los matices que componen su noción de violencia. Debido a la influencia de Hegel en el prefacio, se consideró pertinente hacer una lectura breve del contexto histórico que rodeó al filósofo alemán en la creación del escenario del señor y el siervo. Tras esta lectura, se halló que el pensamiento de autores como Buck-Morss, entre otros, plantea la situación política concreta de Haití como parte importante de la inspiración de Hegel para la creación del renombrado pasaje. En el caso del prefacio, Sartre presenta su propia dialéctica del opresor y el oprimido pero con ejemplos explícitos y un lenguaje beligerante que pone en evidencia sus convicciones políticas. En el breve texto de Sartre se pudo leer una relación concreta de afirmación y negación donde el oprimido recupera su humanidad y la hace reconocer por el amo mediante una liberación que para Sartre es necesariamente violenta. Del prefacio se logró observar que una vez más la situación constriñe al sujeto en sus acciones, pues la violencia que ejerce el oprimido en su búsqueda de libertad no surge en su entorno por decisión propia, sino que le es impuesta por el colonizador en un proceso constante de deshumanización. Se concluye de la lectura del prefacio que para Sartre no todas las violencias son equiparables. Hay una suerte de violencia original que un opresor implanta en las sociedades; esta violencia contamina a los individuos y ellos tratan de purgarla unos contra otros y debe ser superada mediante la expulsión del opresor. La opresión, como parte de la situación de los individuos oprimidos, debe ser considerada como un elemento fundamental en el análisis de los fenómenos violentos.

El capítulo final de esta investigación cumplió el último y más propositivo de sus objetivos: buscar elementos en el pensamiento de Sartre que puedan aportar a la discusión sobre la violencia mediada por la tecnología. En un primer paso, las categorías ontológicas del autor estudiadas en el primer capítulo fueron cotejadas con las nuevas relaciones entre sujetos propias de la era digital y, más concretamente, de las redes sociales. Conceptos como *ser-para-otro* y *la mirada*

demonstraron ser de gran utilidad para abordar fenómenos comunes de violencia digital. Tras usar estos conceptos en la interpretación de las relaciones entre personas a través de las redes sociales, se propone la existencia de una nueva forma de ser del *ser-para-otro* a la que se le llamó *ser-para-otro digital*. El *ser-para-otro digital* comprende una relación con el mundo a través de rasgos limitados de la facticidad del sujeto que restringen su interacción con el otro y lo hacen susceptible de ser víctima de situaciones violentas.

En un paso final, la intención de Sartre de entretejer existencialismo y marxismo en *CRD* permitió descubrir aportes probables del autor a una filosofía de la tecnología. Partiendo de conceptos claves de la obra, como *praxis y práctico-inerte*, se propuso una interpretación que debate la concepción instrumentalista de la tecnología. Se concluyó que la relación dialéctica entre *praxis y práctico-inerte* implica una tecnología cargada de significados asignados durante el diseño y la creación de los artefactos e instituciones que los predispone para usos específicos y limita su multiestabilidad. Esta propuesta fue aplicada al caso particular de las armas de fuego en contextos como los de Brasil y Estados Unidos, donde el debate sobre la neutralidad de estos artefactos ha cobrado gran importancia. La idea sartreana de una materialidad inerte trabajada por el hombre y cargada de intenciones y significados se contrapone a la visión común de una tecnología neutral. De esta manera, se concluye que la teoría de Sartre se alinea con el pensamiento de filósofos de la tecnología de nuestros días como Don Ihde. Este acercamiento a la tecnología, en conjunto con sus reflexiones sobre el movimiento dialéctico de la violencia en sociedades oprimidas, permitió, además, una comprensión más profunda del rol de la tecnología en la perpetuación de la violencia y la instrumentalización de la violencia misma a través de artefactos como las armas de fuego para alcanzar fines políticos.

Se considera que la investigación consiguió paso a paso demostrar la pertinencia del pensamiento sartreano en el análisis de fenómenos de violencia que incluyen aquellos que recién aparecen y que el autor no presencié durante su vida. Queda la pregunta sobre los posibles aportes

de Sartre a la discusión sobre otros tipos de violencia que no fueron contemplados en este trabajo, como la violencia de género, la violencia racial y la violencia contra el medio ambiente; se propone, por lo tanto, que este trabajo puede abrir una línea de investigaciones futuras de una nueva lectura de la obra del filósofo alimentada por datos actuales que arroje claridad sobre los conflictos sociales de nuestros días.

La obra y vida de Sartre deja como lección la imperiosa tarea de confrontar nuestras consideraciones filosóficas con los fenómenos concretos de la época en que se vive, con el fin de asumir un rol más activo como pensadores y sin olvidar ese sentido de la filosofía como orientación en la búsqueda de una vida buena y justa; pues, siguiendo al autor, ser librepensadores nos hace responsables de lo que hacemos con aquello que los demás han pensado sobre el mundo.

Referencias Bibliográficas

Obras de Jean-Paul Sartre

Sartre, J.P. (1993). *El ser y la nada*. (Trad. Valmar, J.) Altaya.

Sartre, J.P. (2004). *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles* (A. Sheridan-Smith, Trad.; New Rev ed., Vol. 1). Verso Books.

Sartre, J.P. (1963). Prefacio. En Fanon, F., *Los Condenados de la Tierra* (Trad. Campos, J.) (pp. 7-29). Fondo de Cultura Económica.

Sartre, J.P. (1969). Itinerary of a Thought. *The Left Review*, Volumen (58), 43-66.
<https://newleftreview.org/issues/i58/articles/jean-paul-sartre-itinerary-of-a-thought>

Sartre, J.P. (1976). *No Exit, and Three Other Plays* (Trad. Gilbert, S.) Vintage International.

Otras fuentes filosóficas primarias

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. (Trad. Solana, G.) Alianza Editorial.

Girard, R. (1986). *El Chivo expiatorio*. (Trad. Jordá, J.) Editorial Anagrama.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. (Trad. y notas Gómez, A.) Abada Editores.

Ihde, D. (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Indiana University Press.

Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (1.^a ed.). Harvard University Press.

Fuentes secundarias

- ACNUR. (2018). Descolonización de África: ¿cómo y cuándo se produjo? | e. ACNUR. https://eacnur.org/blog/descolonizacion-de-africa-como-y-cuando-se-produjo-tc_alt45664n_o_pstn_o_pst/
- Agencia Efe. (2018, 16 junio). Las ciudades más violentas de Brasil tienen mayores tasas de pobreza y desempleo. www.efe.com. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/las-ciudades-mas-violentas-de-brasil-tienen-mayores-tasas-pobreza-y-desempleo/20000013-3651181>
- Agencia Efe. (2022, 28 junio). *El número de armas de fuego se dispara en Brasil con Bolsonaro*. www.efe.com. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/el-numero-de-armas-fuego-se-dispara-en-brasil-con-bolsonaro/20000013-4840707>
- Andes, U. D. L. (2018). *Castrochavismo, mitos y realidades*. Universidad de los Andes - Colombia - Sitio oficial. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://uniandes.edu.co/es/noticias/en-el-campus/castrochavismo-mitos-y-realidades>
- Bonime, W. (1995). The myth of masochism. *Journal of The American Academy of Psychoanalysis*,(23), 33-46.
- Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití*. (Trad. Rodríguez, F.) Grupo Editorial Norma.
- Buñuel, L. (Director). (1967). Belle de Jour [Película]. Paris Film Productions.
- Chordá, F., Martín, T., & González, I. R. (2012). Diccionario de términos históricos y afines. Akal.
- Citron, D. K., & Franks, M. A. (2013). Criminalizing Revenge Porn: A Quick Guide. *Wake Forest Law Review*, (49), 345-391. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2337998>

Consejos de seguridad al portar un arma de fuego. (s. f.). Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <http://www.gestiondelriesgo.com/artic/prevenc/3095.htm>

Conrad, S. (2012). Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique. *The American Historical Review*, 117(4), 999–1027. <https://doi.org/10.1093/ahr/117.4.999>

Cox, G. (2008). *The Sartre Dictionary*. Bloomsbury Academic.

Cuellilargo. (2019, 14 noviembre). *Appel à la violence. Sobre la violencia en las protestas* [Vídeo]. YouTube. Recuperado 24 de septiembre de 2022, de <https://www.youtube.com/watch?v=86EbXQ3gy0M>

Daigle, C. (2010). *Jean-Paul Sartre*. doi:10.4324/9780203882733

Dearie, J. (2022, 1 septiembre). “*Stand Your Ground*” *Gun Laws in Ohio*. Dearie, Fischer & Mathews LLC. Recuperado 10 de septiembre de 2022, de <https://www.dfm-law.com/blog/2022/02/stand-your-ground-gun-laws-in-ohio/#:%7E:text=The%20new%20law%20allows%20Ohioans,to%20occupy%20at%20the%20moment.>

Deutsche Welle (www.dw.com). (2020, 25 mayo). Ruanda - El largo camino a la reconciliación | DW | 25.05.2020 [Vídeo]. DW.COM. <https://www.dw.com/es/ruanda-el-largo-camino-a-la-reconciliaci%C3%B3n/av-51400174>

Deutsche Welle (www.dw.com). (2021, 1 diciembre). Esclavitud moderna en la América Latina de 2021. DW.COM. Recuperado 9 de agosto de 2022, de <https://www.dw.com/es/esclavitud-moderna-en-la-am%C3%A9rica-latina-de-2021-la-pandemia-echa-le%C3%B1a-al-fuego/a-59980519>

Dri, R. (2006). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel Tomo 2*. Editorial Biblos.

- Europa Press. (2017, 20 junio). Diecisiete colonias en 2017: el mapa de la descolonización en el mundo. europapress.es. <https://www.europapress.es/internacional/noticia-diecisiete-colonias-2017-mapa-descolonizacion-mundo-20170620121805.html>
- Flynn, T. R. (1986, 15 octubre). *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility* (New edition). University of Chicago Press.
- Franks, M. A. (2014). Drafting an Effective «Revenge Porn» Law: A Guide for Legislators. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2468823>
- Garrigus, J. (1980). *Le Code Noir*. <https://s3.wp.wsu.edu/uploads/sites/1205/2016/02/code-noir.pdf>
- Gortázar, N. G. (2022). *El retrato de la desigualdad detrás de la foto de la favela y el barrio rico de Brasil*. El País. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://elpais.com/internacional/2022-01-22/el-retrato-de-la-desigualdad-detras-de-la-foto-de-la-favela-y-el-barrio-rico-de-brasil.html>
- Gortázar, N. G. (2022b). *Los asesinatos caen en Brasil al menor nivel en 15 años*. El País. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://elpais.com/internacional/2022-02-21/los-asesinatos-caen-en-brasil-al-menor-nivel-en-15-anos.html>
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Edhasa.
- Hernández, M. (2017). El triunfo del No: la paradoja emocional detrás del plebiscito. *Revista Ciudad Paz-ando*, 10(2), 92-96.
- Howell, F. (1996). Dissociation in Masochism and Psychopathic Sadism. *Contemporary Psychoanalysis*, (32:3), 427-453, <http://dx.doi.org/10.1080/00107530.1996.10746961>
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. (Trad. Fernández, F.) Ediciones Península.

- Indefinido [The Sun]. (2022, 31 agosto). *Dad shoots dead daughter's ex-boyfriend who tried to 'kill her' during home break in* [Vídeo]. YouTube. Recuperado 10 de septiembre de 2022, de <https://www.youtube.com/watch?v=F-dfxSEa5dM>
- Israel, J. I. (2008). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. OUP UK.
- Jacobo-Marín, D. (2010). El código negro francés y la esclavitud en América. *Universitarios Potosinos* (6), 30-35.
- Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. (Trad. Alonso A.) Trotta.
- Lambert, T. (2022b, abril 25). A History of Weapons. Local Histories. Recuperado 7 de septiembre de 2022, de <https://localhistories.org/a-history-of-weapons/>
- Luhrmann, B. (Director). (2000). *Romeo + Juliet* [Película]. Bazmark Productions.
- Lopato, M. S. (2015). Social Media, Love, and Sartre's Look of the Other: Why Online Communication Is Not Fulfilling. *Philosophy & Technology*, 29(3), 195–210. <https://doi.org/10.1007/s13347-015-0207-x>
- Luo, H., & Zhang, L. (2021). *Measuring the Impact of #MeToo on Gender Equity in Hollywood*. Harvard Business Review. Recuperado 31 de agosto de 2022, de <https://hbr.org/2021/05/measuring-the-impact-of-metoo-on-gender-equity-in-hollywood>
- Marron, M. (Director). (2000). *American Psycho* [Película]. Edward R. Pressman Productions.
- Memmi, A. (1973). The Impossible Life of Frantz Fanon. *Massachusetts Review, Inc*, (14), 9-39. <http://www.jstor.org/stable/25088315>
- Museo de Memoria y Tolerancia. (2011). La colonización y el orden racial. Recuperado 13 de julio de 2022, de https://www.myt.org.mx/memoria_url/colonizacion-establecimiento-orden-racial

- Otis, J. (2022). *Brazil's firearm ownership booms, and gun laws loosen, under President Bolsonaro*. NPR.org. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://www.npr.org/2022/08/13/1116989125/brazil-firearm-ownership-booms-gun-laws-loosen-bolsonaro>
- Pedalino, F., & Camerini, A. L. (2022). Instagram Use and Body Dissatisfaction: The Mediating Role of Upward Social Comparison with Peers and Influencers among Young Females. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(3), 1543. <https://doi.org/10.3390/ijerph19031543>
- Rincón, A. (2019). *Colombia: después de 17 años de la masacre, Bojayá enterrará a sus muertos dignamente*. Recuperado 18 de mayo de 2022, de france24.com website: <https://www.france24.com/es/20191112-colombia-masacre-bojaya-farc-paramilitares>
- Rodríguez, D. (2017). El genocidio de Ruanda: análisis de los factores que influyeron en el conflicto. Instituto Español de Estudios Estratégicos, 59. <https://www.ieee.es/publicaciones-new/documentos-de-opinion/2017/DIEEEE059-2017.html>
- Sala-Molins, L. (2006). *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment* (Annotated ed.). University of Minnesota Press.
- Santiesteban, L. (2015). Sartre y la Fenomenología. *Graffylia*, 20. http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/1331/008.pdf
- Santoni, R. (2003). *Sartre on Violence*. The Pennsylvania State University Press.
- Selinger, E. (2012, 23 julio). *The Philosophy of the Technology of the Gun*. The Atlantic. Recuperado 7 de septiembre de 2022, de

<https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/07/the-philosophy-of-the-technology-of-the-gun/260220/>

Serrano, E. (1980). La escasez y la negatividad en la historia. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7.

Shakespeare, W. (2000). *Hamlet*. S. Lamb (Ed.). Hungry Minds. (Original work published 1599).

Stack, G. J., & Plant, R. W. (1982). The Phenomenon of «The Look». *Philosophy and Phenomenological Research*, 42(3), 359. <https://doi.org/10.2307/2107492>

Steinlen, C. (2015). El materialismo histórico de Sartre: el final de la teleología moderna. <https://www.redalyc.org/>. Recuperado 23 de agosto de 2022, de <https://www.redalyc.org/journal/4355/435543383003/html/#:%7E:text=Sartre%20propon e%20un%20materialismo%20hist%C3%B3rico,hombre%20est%C3%A1%20mediado%20por%20las>

Tarantino, Q. (Director). (2012). *Django Unchained* [Película]. Columbia Pictures.

Tiempo, R. E. L. (2010, 26 julio). *Aumento de la desigualdad en la era Uribe*. *El Tiempo*. Recuperado 11 de septiembre de 2022, de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7827209>

Valls Plana, R. (1994). *Del Yo al Nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. PPU.

Weitz, P. (Director). (1999). *American Pie* [Película]. Universal Pictures.

Wakin, A., Duyen, B. (s.f.) *Love Variant: The Wakin-Vo I.D.R. Model of Limerence*.