

MENTIRA Y VIOLENCIA COTIDIANA, SEGÚN SARTRE

LIES AND DAILY VIOLENCE, ACCORDING TO SARTRE

Claudio Troncoso Barría¹

“[...] la violencia, cualquiera que sea la forma en que se manifieste, es un fracaso. Pero es un fracaso inevitable, porque estamos en un universo de violencia [...]”

J.-P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*

RESUMEN

Este artículo aborda algunos aspectos de la reflexión sartreana sobre la violencia, especialmente según el escrito póstumo *Cahiers pour une morale*. Tras una descripción del violento, se destaca la relación padre-hijo en conexión con la violencia encarnada en la prohibición y el castigo, así como con las nociones de *imperativo categórico*, *deber* e *ignorancia*, que también nos proyectan al mundo de la violencia. En cuanto a la mentira, esta es tematizada como una de las figuras de la violencia, considerándola tanto en el plano de la cotidianidad como en el campo de la política.

PALABRAS CLAVE

Sartre, deber, ignorancia, mentira, violencia

ABSTRACT

This article discusses some aspects of Sartre's thinking about violence, especially as the posthumous writing *Cahiers pour une morale*. After a description of the violent, the parent-child relationship in connection with the violence embodied in the prohibition and punishment as well as the notions of categorical imperative duty and ignorance, which also project us into the world of violence stands. As for lying, this is themed as one of the figures of violence, considering it both in terms of everyday life and in the field of politics.

KEY WORDS

Sartre, duty, ignorance, lies, violence.

1 Las páginas que siguen recogen, con algunas modificaciones menores, la conferencia leída en mayo de 2013 en el contexto de una actividad académica organizada por los estudiantes de Pedagogía en Filosofía, con ocasión del aniversario N° 55 del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción (Chile). Los subrayados en las citas pertenecen a Sartre.

2 Claudio Troncoso Barría-Prof. de Filosofía Universidad de Concepción Chile.- Grado de Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación-Universidad Complutense de Madrid España.

Ex académico de la Universidad de Concepción (Chile)-Autor del libro Sartre y el reto de la finitud-En torno a los escritos póstumos del filósofo, y, autor de una veintena de artículos sobre temas filosóficos, varios de ellos sobre el pensamiento sartreano, publicados en revistas de la especialidad. Su dirección electrónica es: troncoso@udec.cl

RESUMO

Este artigo discute alguns aspectos do pensamento de Sartre sobre a violência, especialmente porque os Cahiers escrita póstumas despeje moral une. Depois de uma descrição do violento, a relação pai-filho em conexão com a violência personificada na proibição e punição, bem como as noções de dever imperativo categórico e ignorância, que também projetar-nos para o mundo d violência está. Quanto a mentir, esta é temático como uma das figuras de violência, considerando-a tanto em termos da vida cotidiana e no campo da política.

PALAVRAS-CHAVE

Sartre, dever, ignorância, mentiras, violência.

Lúcido y crítico testigo de un tiempo en que la violencia se exagera hasta el paroxismo –dos conflagraciones a nivel planetario en menos de cincuenta años, sangrientas guerras colonialistas y de intervención, amenazas apocalípticas de uno y otro bloque ideológico durante la Guerra Fría–, Jean-Paul Sartre sufrió la violencia en diversos pasajes de su vida, a la vez que, en su oportunidad y en un viaje sin retorno, se puso decididamente del lado de quienes la padecen sistemáticamente en medio de un mundo alienante y hostil. Filósofo de la libertad, existencialista y filomarxista; circunstancial y crítico compañero de ruta del comunismo francés, escritor comprometido y enemigo visceral del colonialismo, su sostenida reflexión sobre la violencia se plasmó en parte importante de su producción tanto filosófica como literaria. Pero, además, en determinados momentos será visto –no sin razón– como un activista que respondía con la violencia de las palabras a la violencia real y concreta propia de las conmociones sociales y políticas de la Francia de su tiempo. Pero cuidado: las palabras no son inocentes. Como sabemos desde hace tiempo, también con ellas podemos hacer cosas; p. ej., incitar abiertamente a la violencia, lo que en más de una oportunidad hizo nuestro filósofo al radicalizar su postura política. ¿Se trataba de otro Sartre?, nos preguntamos con Bernard-Henry Lévy

ante declaraciones, escritos y acciones difícilmente identificables con el autor de La náusea, El ser y la nada o el trabajo sobre Jean Genet (cf. Lévy 2001, pp.387-391).³

Pero lo que nos interesa abordar en esta oportunidad es parte de la reflexión sartreana sobre la violencia, principalmente según Cahiers pour une morale,⁴ trabajo póstumo e inconcluso pensado por el filósofo para hacer realidad la prometida obra sobre moral con que cierra El ser y la nada, su célebre ensayo de 1943. Estamos conscientes del carácter fragmentario y no definitivo de estas notas redactadas en los años 1947-1948. Con todo, sus varios cientos de páginas revelan el esfuerzo sostenido de este pensador por llevar adelante la prometida obra sobre el tema moral, proporcionándonos, en extensos pasajes, desarrollos sobre la violencia lo suficientemente coherentes y esclarecedores como para fijar nuestra atención en ellos. Estas notas serán nuestro principal referente pero sin perder de vista el conjunto de la obra sartreana. Hecho este alcance, comenzaremos por los lineamientos generales de lo que cabría considerar como una *fenomenología de la violencia*.

³Dejamos solamente planteado el tema; pero pensamos que es instructivo leer a Lévy sobre esta faceta poco amable e inquietante del filósofo francés. Véase, también, Lévy 1992, pp. 73, 352.

⁴En adelante, "Cahiers".

Lo primero que habría que precisar es que la violencia solamente surge en el mundo humano y constituye una de las tantas relaciones que pueden darse entre las conciencias.⁵ Desde la perspectiva sartreana, la violencia supone una acción desplegada al margen de una forma o legalidad (cf. Sartre 1983, p. 179); esto hace que difiera de la fuerza, pues en esta última la acción se ejerce siempre conforme a algún tipo de legalidad natural o social. El ejercicio de la fuerza, por insertarse en el plano de la legalidad, es, entonces, inocencia, en cuanto solo pone en movimiento un juego de leyes que, en principio, solo afecta a los objetos del mundo. En la violencia, en cambio, el correlato de mi acción es una subjetividad en cuanto subjetividad -o el reflejo de ella, encontrándose mi actuar orientado según alguno de los flancos que el Otro me presenta. Ahora bien, ocurre que la fuerza puede transformarse en violencia; es más, la violencia remite, originalmente, al fracaso de la fuerza (cf. Sartre 1983, ib.). Pero, como sostiene Walter Benjamin -una de las tantas víctimas de la violencia del siglo veinte- en una fórmula que calza perfectamente con el enfoque sartreano, “una causa eficiente [una fuerza] se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, solo cuando incide sobre relaciones morales” (Benjamin 1995, p. 23). Es decir, la fuerza se hace violencia cuando afecta a la relación intersubjetiva.

Sartre aborda la figura del violento, quien, según su descripción, siempre reclama – expresa o tácitamente- el derecho a ejercer la violencia (cf. Sartre 1983, p. 185). Pero el violento necesita que este supuesto derecho le sea reconocido por los otros; luego, ello requiere reconocer, a su vez, la libertad ajena, la que directa o indirectamente forma parte de lo que el violento quiere destruir.

⁵ En otro lugar abordamos más detenidamente el tema de la intersubjetividad desplegada en un contexto de violencia (cf. Troncoso 2004).

Para él, el mundo en su conjunto constituye un obstáculo que se interpone entre su deseo y el objeto de este (cf. Sartre 1983, pp. 181-182), por lo que el mundo se ve simplificado y destemporalizado a la vez. El desarrollo de una acción planificada en que se evalúan medios y fines cede su lugar a la irrupción del afán apropiativo-destructivo del violento, quien se niega a esperar y quiere tenerlo todo, de inmediato. Para él no hay diálogo posible, no existe espacio para el acuerdo ni para la conversación, aquella fundamental “técnica de entendimiento civil” según la acertada expresión de Benjamin (Benjamin 1995, p. 51). El violento, destaca Sartre, actúa por “un deseo y una afirmación de absoluto; una necesidad de luchar contra el tiempo por creación de lo irremediable; en general, por destrucción [...]” (Sartre 1983, p. 197). Pero acerquémonos a la violencia en algunas de sus expresiones más cercanas.

Nuestro pensador trata, entre otros temas, la relación padre-hijo, destacando el papel que en ella desempeña el imperativo o mandato. En efecto, en el proceso educativo los padres necesitan imponer ciertas cosas a sus hijos, especialmente ante alguna situación de riesgo. Son los padres, precisamente, quienes perciben el carácter riesgoso de una cierta conducta, lo que normalmente no es captado como tal por el hijo. Serán ellos, entonces, quienes prohíban a este realizar tales o cuales acciones consideradas reñidas con su seguridad; y lo harán, como es de esperar, recurriendo a imperativos (cf. Sartre 1983, pp. 197-198). En este contexto, Sartre se apoya en el correspondiente esquema kantiano que distingue entre imperativo hipotético e imperativo categórico. Supongamos un niño que se encuentra acalorado y sudoroso y quiere bajar al frío sótano de su casa sin abrigarse (el ejemplo es de Sartre). Su padre puede percibir el riesgo para la salud que implicaría esta acción, posibilidad que el

niño no captaría como tal. El padre razonaría primeramente en términos tales como “Si mi hijo baja acalorado y sin abrigo al sótano, se resfriará”. Pero la condicionalidad pronto se pierde al transmutarse la recomendación, frente al niño, en “No hay que descender al sótano en estas condiciones” (Sartre 1983, p. 198). Sin embargo, lo que correspondería, según Sartre, sería conservar el carácter condicional o hipotético del imperativo, si lo que se quiere es proporcionarle un fundamento empírico y no diluirlo en la pura abstracción. De manera que su formulación tendría que ser algo así como “Si no quieres resfriarte, no bajas al sótano”, dejando al niño la decisión final tras la correspondiente evaluación situacional. Pero ocurre que es el padre quien, desde un principio, juzga dicha situación y transmite el imperativo incondicionado que será aprehendido como un absoluto por el niño, como algo irremediable; esto es, como algo que no permite modificación alguna. Ese carácter de irremediable que presenta la prohibición tiene su origen en el padre; es él quien decide de su “irremediabilidad”; es él, a la vez, quien se presenta como irremediable ante su hijo. El padre “ideal” será, entonces, aquel que está al servicio de la prohibición como símbolo viviente de ella, como su encarnación. Sus propios gestos contribuirán a ser visto por el hijo como la inexorabilidad misma. Mas, la contraparte de todo esto es la desvalorización de la libertad del hijo al producirse un desplazamiento de los fines que esta pueda haberse planteado, para dejar su lugar a los fines que la prohibición persigue.

Nos encontramos, aquí, con un desdoblamiento de la libertad del niño: ella se vuelve contra sí misma para desvalorizar sus propios fines subordinándolos a un fin ajeno. La precedente descripción corresponde a lo medular de aquello que conocemos como

“deber”. Pero, ¿qué ocurre con el deber? ¿Qué pasa con esta noción tan cara a Kant? “En el deber –sostiene Sartre- no se quiere lo que se quiere y se quiere lo que no se quiere” (Sartre 1983, p. 199). Esto significa que la libertad de quien sigue el imperativo del deber sufre la alienación profunda de sus fines, pues sigue los fines de otra libertad: “El imperativo es presencia de la libertad del otro como trascendencia interiorizada en mi propia libertad” (Sartre *ibid.*). En efecto, toda libertad es una trascendencia, en el sentido de que está en el mundo pero no es del mundo y se proyecta siempre más allá de sí misma persiguiendo tal o cual fin. Cada libertad trasciende a las otras libertades. Pero en este caso, la persona que actúa por deber desplaza su propia libertad para acoger, en su lugar, una libertad otra, extraña, encarnada en el deber, que decide por ella. En rigor, ya no es más su propia libertad; o, si se quiere, es su libertad pero puesta al servicio de esa libertad extraña que le empuja por detrás, solapadamente. Si a través de la mirada capto la presencia del otro –como ha mostrado Sartre, con todo detalle, en *El ser y la nada* (cf. Sartre 1984, pp. 281-329)-, en este caso se trata de una interiorización de la mirada como imperativo que tengo que respetar. Incorporo, así, la voluntad de un Otro misterioso, claudicando de mi libertad o, lo que viene a ser lo mismo, haciendo de esta una libertad servil.

Cabe tener presente que, en perspectiva sartreana, toda exigencia encierra una dosis de violencia. La exigencia –en su sentido fundamental– no estaría hecha para el ser humano, pues se dirige a una libertad incondicionada, des-situada (cf. Sartre 1983 p. 225) que, en cuanto tal, solo podría equipararse a una libertad de carácter divino. De aquí podemos inferir una situación paradójica (hasta donde sabemos, no señalada por Sartre): que el hombre,

en principio, podría exigirle a Dios –ya que para el creyente la divinidad todo lo puede– pero no podría darse la relación inversa. En consecuencia, ni Dios ni el hombre pueden exigir con propiedad al hombre, pues la libertad humana siempre se da en situación, con sus límites y condiciones. De este modo, la finitud humana se muestra incompatible con la exigencia tomada en su significación profunda y rigurosa. Ocurre, entonces, que cuando exigimos a otros la exigencia no pasa de ser una simple declaración de intenciones o un formulismo estipulado por ley (p. ej., “Para sufragar se exige ser mayor de edad”), pues las relaciones humanas se dan en el terreno de situaciones concretas, con sus obstáculos y niveles de adversidad, condiciones para las cuales la exigencia resulta totalmente ciega. Podríamos decir, entonces, que la exigencia funciona a la manera de la idea regulativa kantiana, en el sentido de que cuando exigimos a otros lo hacemos como si aquellos a quienes nos dirigimos fuesen libertades fuera de toda restricción y, en consecuencia, siempre en condiciones de satisfacer nuestras demandas.

Pero volvamos a la relación padre-hijo. El niño, al obedecer y respetar la orden paterna, hace que esta adquiera rango de legitimidad a los ojos del padre; al margen de todo cuestionamiento, ella, la orden, aparece como intocable, plena. La libertad del niño no hace sino dejarse arrastrar por la libertad del padre. Nos encontramos, por ende, ante la determinación de la libertad por ella misma, a la vez que con la reinteriorización alienante de un decreto exterior (cf. Sartre 1975, p. 150, nota). Ahora bien, la otra posibilidad, la negativa a obedecer, puede conducir al castigo, que el padre considerará, por regla general, como una medida adoptada por el “bien” de su hijo. “Todo sea por el bien del niño”: su

sometimiento, su confesión de culpabilidad, según sea el caso. Pero ese bien por el que el padre se cree justificado en su conducta violenta es un bien que el hijo desconoce; se trata de un bien exterior a él, situado en el futuro, en el adulto que será (cf. Sartre 1983, p. 200), por lo que su sentido se le escapa, idea que encontraremos más tarde en *Cuestiones de método*, donde se sostiene: “vivimos nuestra infancia como nuestro futuro. La infancia determina gestos y funciones con una perspectiva por venir” (Sartre 1970, p. 88). Podría decirse que el niño oprimido o castigado se encuentra, como el niño malquerido –la inmensa mayoría, según Sartre–, afectado por el malestar que le produce su conciencia de “existir sin razón” (Sartre 1975, ib.).

La relación con el bien avizorado por los padres introduce, desde la perspectiva sartreana, una distinción entre estos: algunos padres consideran ese bien como ya existente en la sociedad; otros piensan que es el hijo quien, más adelante, cuando madure, decidirá acerca de su propio bien. En cuanto a la primera modalidad, se trataría de un bien identificado con el orden existente, razón por la cual toda transgresión del mismo reclama una sanción; pues la transgresión es falta; es mal. En cuanto a la segunda modalidad de padres en relación con el bien, también aquí este último, el bien, estimado como una posibilidad futura de elección, permanece exterior al adulto en que se transformará el niño. Y esto por cuanto se trata de un bien que ha permanecido radicalmente ajeno a sus proyectos concretos, ya que, en rigor, la elección que los padres esperan de sus descendientes, si es una buena elección, tendría que ser la del bien que ellos, los padres, consideran apropiado para sus hijos. Pero si la elección del hijo es la esperada, se tratará más bien de una cuestión de azar,

pues el hijo, por lo general, no ha llegado por sí mismo a establecer como bien un valor vinculado por él a sus proyectos personales. Se tratará de una simple coincidencia. Sartre expresa esta situación en términos kantianos: “puede ocurrir que el niño se determine en conformidad a la ley pero jamás por la representación de la ley” (Sartre 1983, p. 200).⁶ Ocurre, entonces, que mediante el correspondiente proceso educativo el padre arbitrará los medios necesarios para conducir al hijo al verdadero bien, sacrificando su condición de niño al hombre que aún no es. El niño tendrá que aceptar las sanciones por contravenir el bien, que no es otra cosa que el orden de los adultos, orden que supone “un mundo social en que todo está organizado para reparar los errores” y las torpezas que solemos cometer como individuos (Sartre 1983, pp. 200-201). Así –siguiendo a Sartre–, el vidrio de la ventana que rompo casualmente o como efecto de mi cólera puedo reemplazarlo llamando a la vidriería. Pero no ocurre del mismo modo

si es el niño quien lo rompe, aunque por el solo hecho de haber sido fabricado, el vidrio es igualmente reemplazable; no es algo natural pues el mundo en que vivimos en cuanto seres humanos nunca es natural. Lo que significa que la situación representada por la rotura del vidrio es perfectamente modificable; si no podemos restituir lo natural destruido, no ocurre lo mismo con lo artificial.

Ahora bien, como padre, postergo y condiciono el reemplazo del vidrio haciéndole ver a mi hijo lo torpe o malintencionado de su acción. No quiero que se repita; lo sanciono de alguna manera pero tratando, al mismo

tiempo, de que acepte el castigo, de que reconozca su “falta”... aunque no pueda explicarle adecuadamente las razones de la sanción. Siempre mi explicación será insuficiente; inevitablemente habrá algo que mi hijo no comprenda, pues su razón –pienso– es inferior a la mía. Mientras yo sé, el ignora. Su ignorancia adquiere la consistencia de un estado frente al saber que encarno. Pero es mi presencia de adulto lo que determina el estado de ignorancia de mi hijo: “Si él estuviera solo, su ignorancia no contaría; no devendría ignorancia sino a la vista de los estadios ulteriores de su desarrollo” (Sartre 1983, p. 202). Una vez que la ignorancia se pone en relación con una libertad que sabe lo que otra libertad desconoce, se echan las bases para que se dé una relación de opresión y alienación, puesto que quien ignora lo que otro sabe se hace dependiente de este; en el caso que nos ocupa, el hijo respecto del padre. En efecto, y yendo más allá de la relación padre-hijo, desde el momento en que otro sabe lo que no sé y se encuentra al tanto de mi carencia de saber, una parte de mí queda en su poder. Lo que conquisto con esfuerzo en un determinado campo del conocimiento no pasa de ser una simple repetición para quien ya sabe lo que acabo de descubrir. En este sentido, el Otro me arroja al pasado, a un pasado que ni siquiera es mi pasado sino el suyo, con lo que se produce una pérdida de mi autonomía. El Otro me determina negativamente desde el exterior convirtiéndome en objeto: soy aquel que ignora lo que él ya sabe (cf. Sartre 1983, pp. 309 ss.).

Volviendo al caso específico de la relación padre-hijo, la objetivización de este último por el primero constituye una situación de violencia, en la medida en que es tratado como objeto pero sin que se desconozca su condición de ser libre; es una libertad

6 No olvidemos que para Kant actuar conforme a la ley –expresión del deber– no es suficiente para que nuestra acción adquiera carácter moral: hay que hacerlo siempre por *respeto* a la ley (cf., entre otros lugares, Kant 1973, p. 100).

cosificada en medio del error y la ignorancia: “El niño se elige en el error y esta elección corre el riesgo de ser definitiva; y sabemos que esta elección lo orienta hacia consecuencias que él no ha deseado, y no puede desear. Pero, por otra parte, resulta claro que la situación de violencia está creada por nuestra existencia, no por la suya” (Sartre 1983, p. 202). El sentido de estas últimas palabras es reconocible en las que Sartre consignará más tarde en su importante estudio sobre Jean Genet, escritor que, siendo un niño de diez años, es sorprendido introduciendo su mano en un cajón que ha abierto; la sentencia de quien lo sorprende es clara y definitiva: “Eres un ladrón” (Sartre 1967, p. 25). Sartre retratará este momento como sigue: “Clavado por una mirada, mariposa sujeta en un tablero, está desnudo, todos pueden verlo y escupirle. La mirada de los adultos es un poder constituyente que lo ha transformado en naturaleza constituida” (Sartre 1967, p. 61).⁷ “Naturaleza constituida”, “objeto”, “cosa”: la mirada petrificante del adulto se debate, con todo, en la más completa ambigüedad, pues, por una parte, se niega a tratar al niño como lo que es, una libertad; pero, por otra, tampoco puede considerarlo una cosa, pues sabe que no lo es. En relación con la determinación del presente del niño por el futuro en que él se espera como adulto, Sartre abogará por una emancipación concreta del niño atendiendo a su presente: “hay que renunciar a ver el porvenir de hombre del niño como fin absoluto que justifica todos los medios sino considerar, por el contrario, que este solo puede alcanzarse si, en cada caso, la situación del niño es medio para su

⁷ En su ensayo autobiográfico *Las palabras*, Sartre expresa su propia experiencia de existir bajo la mirada de los adultos: “Mi verdad, mi carácter y mi nombre estaban en manos de los adultos: yo había aprendido a verme con sus ojos; yo era un niño, ese monstruo que ellos fabrican con sus pesares” (Sartre 1972, p. 54).

emancipación concreta y actual. Hay que ver el porvenir en las perspectivas del presente, comprender que es el *porvenir de este presente*; dar a cada presente, con el porvenir que prefigura, un valor absoluto” (Sartre 1967, p. 203).

Otra de las figuras de la violencia que encontramos tematizada en los *Cahiers* es la mentira, que, según nos precisa el filósofo, está “hecha para incitar a alguien a hacer lo que uno quiere que haga o a no hacer lo que uno no quiere que haga” (ib.). Sartre destaca insistentemente la libertad como fundamento de la mentira. Del mismo modo, nos muestra la dimensión de violencia en que se desenvuelven la mentira y el mentiroso, especialmente cuando aquella está orientada a dominar al otro, aunque sea de manera sutil y solapada. Precisamente, podría sostenerse que en esta sutileza de la mentira radica, probablemente, la impunidad de que esta ha gozado inicialmente en el plano jurídico. Como lo consigna nuestro ya citado Walter Benjamin refiriéndose al tema: “No existe legislación alguna en la tierra que originariamente la castigue. [...] Solo ulteriormente [...] la violencia jurídica penetró también en esta esfera, declarando punible el engaño”; y no lo haría por consideraciones morales, acota el autor alemán, sino por temor a que el engañado responda con la violencia (Benjamin 1995, pp. 51-52).

Cambiando la materia de un ejemplo que analiza Sartre, supongamos la siguiente situación. Yo puedo engañar a una persona que me acaban de presentar fingiendo tener cualidades de las que, en realidad, carezco; valga por caso, me hago pasar por un hombre muy generoso atribuyéndome obras benéficas que otra persona ha realizado. El otro se dirige a mí con la conciencia de tener

ante sí al hombre generoso que pretendo ser. Me elogia, muestra admiración por mí; puede llegar a lamentar que otros no sean como yo, etc. Pero nada de esto recae realmente en mi persona, sino sobre un *imaginario* que libremente he forjado para engañarle y, así, experimentar el placer del elogio recibido. La mirada de mi interlocutor queda obnubilada por este imaginario que mi mentira introduce en nuestra relación. Con mi actitud, hago que la libertad del otro quede reducida a una libertad instrumentalizada, simple medio para recibir los elogios que espero. La persona que acabo de engañar no puede recurrir a mí para alcanzar algún fin que se haya propuesto; si lo hace, no se dirigirá a mí sino a la imagen ficticia que le presento. Sus palabras y acciones quedan, así, reducidas a la más completa inoperancia pues, en rigor, no se dirigen a nadie, pues no soy quien él piensa que soy. Ante mí, entonces, el otro, al ser engañado, al resultar instrumentalizado, aparece en el modo de ser de la cosa (¿qué son los instrumentos si no cosas?). Pero, con todo, no dejo de considerarlo como libertad: a las cosas no se les miente, no se las engaña. El otro ha devenido, en consecuencia, un ser híbrido, una suerte de libertad-cosa. Mi prójimo, sin embargo, se forma libremente una determinada imagen de mí; pero opera sobre la base de un dato falso: él ha creído, equivocadamente, que soy una persona muy generosa. Actúa sobre algo que toma por real pero que corresponde a una ficción. Ignora lo que yo sé; desde esta perspectiva, me siento “superior” a él; el otro depende de mí; en cierto modo, lo tengo en mi poder. Pero lo dejo actuar libremente; no lo *obligo* a alabarme (caso contrario, su elogio carecería de todo valor para mí). Él me elogia porque confía en mí, le asiste la convicción de que no lo estoy engañando porque (según cree) nunca lo he hecho. De aquí resulta que

soy y no soy la persona elogiada. Lo soy en cuanto hago recaer sobre mí una alabanza libremente elegida; no lo soy, en la medida en que el elogio recae en un portador ficticio de las cualidades que lo motivan. Ahora bien, es posible que me presente como generoso ante el otro porque, en el fondo, me asiste el convencimiento de que puedo serlo realmente. Quizás no he contado con las oportunidades que otros han tenido, pero me considero, potencialmente, una persona generosa

En el terreno de la mentira puede ocurrir también que, habiendo hecho algo, yo niegue posteriormente mi autoría sobre la base de los resultados de mi acto y de la intención que los acompañaba, hasta el punto de que bien podría decirse que no lo he cometido (cf. Sartre 1983, p. 207). El tesorero de la institución que se lleva dinero ajeno a su casa, lo devuelve a los pocos días, en su totalidad, sin que nadie se entere (el ejemplo es nuestro). Pero alguien que sospecha de él le echa en cara su cuestionable acción. La réplica no se hace esperar: *Pero si el dinero está intacto, nadie lo ha tocado... Nadie ha resultado perjudicado. Sabes que soy una persona honesta...* Estamos aquí, entonces, ante el intento de llegar a una verdad a través de la mentira (es cierto que no falta dinero y que nadie ha salido dañado). Cabe aquí preguntarse: ¿por qué muchas veces preferimos mentir a decir la verdad? Como en el caso de nuestro ejemplo... ¿por qué no reconocer la sustracción temporal del dinero? La razón, según Sartre, radicaría en la desconfianza en el otro. El otro muchas veces es considerado como una libertad “menor”, por lo que habría que negarle su capacidad para juzgar como corresponde la situación (cf. Sartre ib.). Esta “apreciación justa” de la situación supone –erróneamente, por cierto- que *hay una verdad*, una verdad

maciza, plena, inmutable, con los caracteres de la cosa; sería algo de lo que uno puede *apropiarse*. De este modo –volviendo a nuestro ejemplo–, si el otro, como resultado de mi mentira, termina convencido de que soy una persona honesta y yo mismo me considero así, pienso que él descubre mi verdadero ser en lo que a la honestidad atañe. Mi mentira, entonces, no hace sino resaltar una verdad que quisiera fuese aplicable a mi persona; una verdad que late en el fondo de mi ser. El resultado de este proceso es la introducción de una profunda ambigüedad en el engañado, pues, por una parte, él es libre al juzgarme honesto; pero, a la vez, no es plenamente libre por cuanto soy yo quien provoca la inmerecida apreciación con el imaginario que deliberadamente introduzco en nuestra relación. En consecuencia, la ambigüedad en que ha quedado inmerso el engañado puede entenderse, ahora, en términos de la relación medios-fines: en la mentira se trata a la libertad engañada como fin pero, al mismo tiempo, como medio. Es considerada como fin en cuanto lo que se desea engañar, como ya está dicho, es una libertad, por lo que hay un *reconocimiento* de la misma. Pero, por otra parte, al manipularla mediante la mentira la transformo en medio para *mis* fines (*quiero ser visto como honesto*), con lo que la hago descender al nivel de simple instrumento. Nos encontramos aquí con un proceso distinto al que presenta la violencia física. En esta última hay apropiación de la libertad aplastándola con el peso del mundo y sus objetos. En la mentira también hay apropiación de la libertad ... pero mediante un velo de imaginario que oculta el mundo -o un aspecto suyo- para la conciencia del engañado, lo que equivale a destruirlo *para ella*, a quitarle su punto de apoyo a la libertad que dicha conciencia es (cf. Sartre 1983, p. 208).

Pero hay situaciones más extremas, en que la mentira se presenta con el claro propósito de “hacer del hombre un medio [...], de suprimir totalmente su libertad” (Sartre ib.). Es el caso –nos plantea Sartre– de quien deliberadamente da indicaciones erróneas a un hombre que le pide ayuda en la oscuridad, haciéndolo correr un inminente riesgo de muerte al señalarle un camino equivocado y peligroso. O el hombre que engaña sentimentalmente a su pareja. Su silencio –nada le dice a ella– separa, oculta; hace surgir dos universos comunicables entre sí; la persona a la que miente queda aislada y a sus expensas, pues él puede ver que se trata de una mentira ... pero ella no. ¿Qué pasa con la libertad de la persona engañada? Esta resulta modificada, ya que es él –el que miente– quien decide acerca de su estatuto. Ha querido engañarla sobre un punto en particular; pero podría haberla engañado en muchos otros; si no lo ha hecho pudo haber sido por conveniencia, pereza, inoportunidad, etc.; de manera que así como es dueño de su engaño, es, en cierto modo, también, dueño de la libertad de la persona engañada. La violencia de su acción queda en evidencia: con su engaño instrumentaliza al Otro, tratándolo –sin que este se dé cuenta– como medio para sus propios fines. Por ello la mentira se encontraría muy cerca del *ideal imposible* de la violencia, que consiste –según nuestro autor– en “obligar a la libertad de otro a querer libremente lo que yo quiero” (Sartre 1983, p. 212).

Lo anterior se aprecia con bastante claridad cuando se considera la mentira al interior de un partido político –entiéndase partido propiamente tal o una agrupación cualquiera bajo un liderazgo fuerte–. En ese contexto, la mentira pone en movimiento una pluralidad de subjetividades empeñadas en alcanzar un cierto fin manteniendo, libremente, la unidad de la agrupación; aun al precio del

engaño. Pero si yo, dirigente, miento a mi partido, será en nombre de la libertad: “Todo ocurre como si se dijera: ‘Si ustedes quieren alcanzar libremente este fin, deben querer libremente los medios para alcanzarlos; luego, deben querer ser engañados si es necesario’. Pero precisamente, es lo que no se dice” (Sartre 1983, p. 211), con lo que queda en evidencia la profunda mala fe de la justificación de la mentira. De este modo, los miembros del partido se ven a sí mismos como inesenciales con respecto a la esencialidad del fin y de los medios para alcanzarlo. Supuestamente, todos quieren el mismo fin; pero esto es lo que no puede precisarse pues se desconoce la voluntad real de cada uno. Es aquí, entonces, donde ejerce su papel el dirigente (el jefe, el líder), descifrando la voluntad esencial de los miembros del partido. Él —es lo que se espera— *entiende mejor* que ellos sus propios intereses, lo que significa que puede decidir acerca de cuáles han de ser estos.⁸ En relación con este punto, Sartre destaca el significado profundo de las palabras de Valentin Feldman, joven profesor de filosofía y miembro de la Resistencia fusilado en 1942, quien grita a los soldados alemanes encargados de ejecutarlo: “¡Imbéciles, es por ustedes que muero!” (Sartre 1983, p. 212).

Pero esta tarea de desciframiento por parte del dirigente, como ha quedado dicho al comienzo, puede incluir el recurso a la mentira, al poner fuera de circuito la libertad de los demás engañándoles para la consecución del fin propuesto. Ocurre, sin embargo, que este engaño tiene una doble faz, pues el dirigente, al considerar las

diversas voluntades de los dirigidos como voluntades libres, se está engañando a sí mismo. Es cierto que la libertad sigue siendo libertad aun en medio de la alienación y el engaño; pero no es la misma libertad aquella que actúa de manera autónoma, evaluando la situación sobre la base de la relación medios-fines, que aquella que lo hace *empujada* por otra libertad que le presenta esa situación distorsionada por un manto de imaginario que, producto de la mentira, el engañado tomará por auténtica realidad. Por ello, todo este proceso lleva, nuevamente, la impronta de una profunda ambigüedad. En efecto, ocurre que tanto el que miente como la víctima de su engaño pertenecen al mismo partido; son camaradas de lucha y tienen un adversario común. Sus individualidades se ven largamente sobrepasadas por una gran totalidad: comparten una misma condición y un ideal que los unifica. Dicha unificación, sin embargo, no es el resultado de un acuerdo o contrato entre las partes; esto es, entre voluntades libres. Tampoco se trata de la unificación producida por la operación que en conjunto han deseado llevar a cabo en un determinado momento. La unidad en este caso es de carácter objetivo y afecta tanto al que miente como al engañado. Es una unidad *esencial*, permanente, pétreo. Reiterando la fórmula hegeliana que encontramos en *El ser y la nada* (cf. Sartre 1984, p. 152), Sartre nos dirá que la esencia de un individuo es *lo que ha sido*, agregando a continuación: “Pero la del miembro del partido es a la vez lo que ha sido, lo que es, lo que debe ser” (Sartre 1983, p. 213). Se trata aquí, entonces, de un valor objetivo que, por su condición de tal, no ha sido puesto por mi libre voluntad; un valor “Al mismo tiempo trascendente e inmanente ya que es, a la vez, mi *ser* más profundo y la unidad de mí mismo y del Otro” (ib.). La noción misma de *camaradería* sufre una transformación, pues esta ya no es la expresión del acuerdo

⁸ La pieza teatral de Sartre *Las manos sucias* (1948) ilustra muy bien esta problemática, especialmente en lo concerniente al manejo lleno de riesgos —tras la correspondiente evaluación de los medios— que el líder político puede hacer de la mentira en pro de la consecución del fin que persigue el “partido”.

entre las partes en una empresa común sino una identidad objetiva oculta en la multiplicidad inesencial de los integrantes del grupo. Adelantando una noción de *Crítica de la razón dialéctica*, diríamos que aquí se trata de una multiplicidad *serial*, cuya característica es la intercambiabilidad de quienes integran la serie (cf. Sartre 1970, pp. 396 ss.). En efecto: los miembros que encarnan esta identidad son, en cuanto individualidades, prescindibles, sustituibles, frente a la necesidad propia de la unidad esencial del partido. Engañador y engañado se identifican en lo fundamental gracias a esa unidad que, cual si de la parousía platónica se tratase, hace que los miembros del partido *participen* de su esencia. Luego, mi esencia individual es deficitaria y deudora de lo verdaderamente esencial: la *voluntad del partido*; tengo que querer lo que quiere el partido.

De este modo, la voluntad de la agrupación (lo esencial) se expresará a través de mi voluntad individual (lo inesencial). Pero nunca tendré la certeza de que mi voluntad –mi voto, valga por caso– realmente exprese mi esencia, razón por la cual me conviene someter mi individualidad a la esencia encarnada en la unidad del partido, convirtiéndome, así, en simple medio para su conservación en el ser. El problema es determinar cuál sea la voluntad profunda del conglomerado; esto es, cuál sea verdaderamente su esencia. Aquí es donde interviene el Jefe o líder. Él –se supone– es capaz de comprenderme mejor que yo mismo; él se erige en el intérprete calificado del partido. La mirada del Jefe me traspasa y hace que yo viva bajo mirada. A partir de ese momento, la mentira deja de ser dañina, pues si el Jefe sabe lo que quiero ya no importan los medios que él arbitra para que yo alcance mi propósito. La mentira estará más bien de mi lado, *yo soy mentira y error*

pues lo que haga siempre hará defecto respecto de la esencia de la voluntad profunda de la agrupación encarnada en el Jefe. Reiteramos: devengo simple medio, mero instrumento; pero en la creencia –siempre insuficiente, como toda creencia– de que me instrumentalizo libremente. Ahora bien, todo este entramado obedece fundamentalmente al carácter generalmente utópico o lejano del fin que se plantea el partido al que pertenezco. Mientras más lejano, más indefinido resulta este y más indeterminada la relación medios-fines. Sobre el particular, en conexión con la violencia, Sartre consigna en sus *Cahiers*: “si el fin es concreto y finito, si se encuentra en un porvenir al alcance del hombre, debe excluir la violencia [...] y si se está obligado a recurrir a ella para alcanzarlo, al menos ella aparecerá como injustificable y *limitada*” (Sartre 1983, pp. 215-216).

Sartre se plantea frente a la mentira en general sin condenarla ni defenderla de manera absoluta, en términos propios de una moral situada, muy lejos del universalismo kantiano desde el cual un precepto como “No hay que mentir” obliga sin excepciones a los sujetos y no considera la diversidad de situaciones en que pudiera concretarse la mentira. Al respecto, Sartre sostendrá, más tarde, que no debe descartarse la mentira si la praxis así lo precisa. En todo caso, ello no quiere decir que haya que aprobarla a priori; pero tampoco que tenga que ser excluida de antemano (cf. Sartre 1973b, p. 263).

Siempre en relación con el tema de la mentira, en 1964 nuestro filósofo sostendrá en una entrevista: “[...] es necesario que todos los hombres puedan convertirse en hombres gracias al mejoramiento de sus condiciones de existencia, para poder entonces elaborar una moral universal. Si comienzo diciéndoles ‘No mentirás’, no hay

más acción política posible. Lo que importa, en primer lugar, es la liberación del hombre” (Sartre y otros 1964, p. 16). Según esto, entonces, política y mentira pueden, y en ocasiones *necesitan*, coexistir con miras a un objetivo juzgado valioso por quienes orientan su acción según él. Pero cuidado, que esto no llame a equívoco: el propio Sartre –cuya postura de izquierda nadie podría poner en duda– denunciará, pocos años después en “El socialismo que venía del frío”, el recurso sistemático y nefasto al engaño, como habría ocurrido con la “mentira institucionalizada” (Sartre 1973a, p. 203) de que habría hecho gala la clase gobernante de Checoslovaquia que en 1968 terminó por aplastar –con la ayuda de los tanques soviéticos– la llamada “Primavera de Praga”. Todo ello, en aras de la liberación del hombre por un socialismo que, copia mecánica del sistema soviético, en lugar de liberar, oprimía y alienaba. Pero también años antes, tras la sangrienta intervención soviética de 1956 en Hungría, Sartre no solo protesta contra dicha invasión sino que, también, alude sin tapujos a las *mentiras, errores y culpas* ocultas bajo “las falsas evidencias del estalinismo” (Sartre 1966, p. 222).

Todo lo anterior nos pone frente a un problema aparentemente insoluble. En efecto, por una parte, como ha quedado dicho, la mentira, según Sartre, no debe ser descartada a priori; pero, por otra, ella siempre implica una instrumentalización del otro, lo que, sin duda, vicia la correspondiente relación intersubjetiva. Pero el dilema se resuelve decidiendo por nosotros mismos, en completa soledad, cuándo podemos permitirnos mentir y cuándo no, tras la correspondiente evaluación personal de la relación medios-fines. Lo que, de cualquier modo, resulta acorde con la concepción sartreana de la libertad –autonomía de

la elección– y su inevitable e incómoda consecuencia: la siempre abrumadora responsabilidad que le acompaña.

El examen sartreano de la mentira podemos proyectarlo a lo que ocurre con los medios de comunicación. Para apreciar esta proyección, sin embargo, hay que reparar, antes, en otro escrito póstumo del autor francés; nos referimos a *Verdad y existencia*, redactado a continuación de los *Cahiers*. En dicho texto queda en claro que la verdad obedece a un proceso de develación-construcción, siendo el resultado de un acto de *producción* –y no de *reproducción*–, que afecta a más de una conciencia y que solo adviene al mundo por la libertad. De manera que es el proyecto humano el que provoca un develamiento del ser, develamiento que al mismo tiempo es creación y puede ser acogido o rechazado tanto por mí como por los otros. Como afirma Sartre, “el juicio es un fenómeno interindividual. Yo, no necesito juzgar: veo. No juzgo sino para el otro” (Sartre 1989, p. 23). Lo verdadero, en consecuencia, se dará en el juicio y en su formulación, esto es, en el enunciado; pero como este siempre está dirigido a una o varias subjetividades extrañas a la mía, para que una determinada iluminación del Ser alcance la categoría de “verdad” se requiere que *otros* reconozcan como objetiva la iluminación que lleva a cabo mi conciencia. La conciencia, entonces, al iluminar desde una perspectiva finita y contingente una determinada región del ser, es productora de realidad.⁹ Pero esta conciencia también puede expresar su capacidad creadora

9 En *Vérité et existence*, Sartre destaca, en medio de otras consideraciones, el lazo indisoluble que se da entre la realidad develada y el carácter ineluctablemente histórico del ser humano, cuyo surgimiento mismo hace que la verdad advenga atravesada, desde un principio, por la dimensión histórica y –como su consecuencia necesaria– por la particularidad y temporalidad que todo develamiento del ser supone; todo lo cual resulta plenamente coherente con la perspectiva fundamentalmente nominalista que Sartre suscribió a todo lo largo de su producción filosófica.

gracias a la materia trabajada; específicamente, a través de los medios de comunicación. En virtud de ellos surgen realidades; las situaciones son alteradas, se puede mentir acerca de las mismas. Por ello, es posible sostener que “Los medios son el gran instrumento de la mentira en la sociedad contemporánea. Es cierto que la tecnología de la información ha permitido grandes logros para las sociedades humanas, pero no lo es menos que sus capacidades se hallan, también, al servicio de la dominación” (Aragüés 2005, p. 164). Independientemente del autor citado, consignemos que en el propio Sartre podemos encontrar explícitas referencias a la mentira en el terreno de la política, en conexión con los medios de comunicación.

Así, en 1972 el filósofo sostenía – en una apreciación que nos parece de plena actualidad– que todos los gobiernos y todos los medios de comunicación mienten, según el sesgo político tanto de quienes ostentan el poder como de los propios medios. En el caso de estos últimos, la mentira obedecería al propósito de cuidar sus ganancias en publicidad o bien, según sea el caso, para no entrar en un peligroso conflicto con el poder político bajo cuya vigilancia se encuentran (cf. Gerassi 2012, p. 339). Ahora bien, si la mentira puede utilizarse para dominar a otros, según nos advierte Sartre, resultará claro, entonces, que los medios de comunicación se prestan, de manera óptima, para una dominación sutil y extendida de las subjetividades gracias al cultivo tecnologizado del engaño. En consecuencia, si creemos que no se trata de un riesgo puramente imaginario y que los medios, en mayor o menor medida, efectivamente influyen en nosotros creando o distorsionando realidades, moldeándonos en el proceso sin que lo advirtamos en

plenitud –como ocurre también con la educación y con tantos otros factores del entorno cultural y sociopolítico–, bien vale la pena pensar seriamente en el problema que encierra el grado de incidencia en nosotros

de todos estos elementos, y de muchos más, sin que ello signifique negar ese espacio de libertad que, por amplio que sea el campo de condicionantes situacionales, parece irrenunciable para la condición propiamente humana.

Referencias bibliográficas

- Aragüés, Juan Manuel (2005). *Sa ncrucijada. Los póstumos de los años 40*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Benjamín, Walter (1995). *Para una crítica de la violencia*. Traducción de H. A. Murena; Buenos Aires, Leviatán.
- Gerassi, John (2012). *Conversaciones con Sartre*. Traducción de P. Feixas; Madrid, Sexto Piso.
- Kant, M. (1973). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de M. García M.; Madrid, Espasa-Calpe.
- Lévy, Bernard-Henri (1992). *Las aventuras de la libertad*. Traducción de I. Echevarría; Barcelona, Anagrama.
- (2001). *El siglo de Sartre*. Traducción de J. Vivanco; Barcelona, Ediciones B-Grupo Z.
- Sartre, Jean-Paul (1966). *Problemas del marxismo, II (Situations, VII)*. Traducción de J. Martínez A.; Buenos Aires, Losada.

(1967). *San Genet, comediante y mártir*. Traducción de L. Echávarri; Buenos Aires, Losada.

(1970). *Crítica de la razón dialéctica*, precedida de *Cuestiones de método*; v. 1. Traducción de M. Lamana; Buenos Aires, Losada.

(1972). *Las palabras*. Traducción de M. Lamana; Buenos Aires, Losada.

(1973a). *El escritor y su lenguaje y otros textos (Situations, IX)*. Traducción de E. Gudiño K.; Buenos Aires, Losada.

(1973b). *Un théâtre de situations*. París, Gallimard.

(1975). *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*, v. I. Traducción de P. Canto; Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

(1983). *Cahiers pour une morale*. París, Gallimard.

(1984). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducción de J. Valmar, revisión de C. Amorós; Madrid, Alianza-Losada.

(1989). *Vérité et existence*. París, Gallimard.

Sartre, Piatier y otros (1964). *Los escritores contra Sartre*. Sin nombre de traductor.

Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor.

Troncoso, Claudio (2004). "Violencia e intersubjetividad en Sartre", en *Revista Philosophica*, Vol. 27; Valparaíso, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.