

El amor en Sartre como reducto salvífico del ateísmo

Sartre's Love as a Salvific Redoubt of Atheism

Ana José Conde Pérez
Investigador independiente
anajose.conde@gmail.com
orcid.org/0009-0008-7831-2035

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i34.641

Fecha de recepción: 13/06/2023 • Fecha de aceptación: 25/08/2023

Resumen

Las tesis sobre el concepto de alteridad en la filosofía sartriana, centradas en la analítica de *El ser y la nada*, habitualmente han concluido que la conflictividad de los vínculos intersubjetivos, en el infierno que conforman los otros, resulta un desafío insuperable. No obstante, una revisión de la obra de Sartre a la luz de los textos póstumos —especialmente de los *Cahiers pour une morale*— revela no sólo la capacidad de establecer relaciones pacíficas con los otros, sino la posibilidad de hallar en la otredad —a través del vínculo amoroso— una vía de salvación para los tiempos en los que reina el nihilismo.

Palabras clave

Alteridad, amor, ateísmo, salvación, Sartre.

Abstract

Theses about the concept of alterity in the Sartrean philosophy focusing on the *Being and Nothingness* analytics have usually concluded that the divisiveness of the intersubjective bonds, in the hell the others make up, becomes an insurmountable challenge. Nevertheless, an examination of Sartre's work in light of his posthumous texts —particularly, the *Cahiers pour une morale*— not only reveals the capacity of building peaceful relationships with the others but also the possibility to find in otherness —by means of a romantic bond— a way of salvation for those times when nihilism reigns.

Keywords

Atheism, love, otherness, salvation, Sartre.

Introducción

En el presente texto trataremos de mostrar cómo la alteridad, acechante y en apariencia mefistofélica en la filosofía sartriana, hará sin embargo las veces de figura redentora, de absoluto referencial y sentido último mediante el cual justificar la propia existencia. El valor salvífico, otrora ubicado en la trascendencia de un más allá imaginario —lleve por nombre Mundo Inteligible o Reino de los Cielos—, en estos tiempos de nihilismo, retorna a la tierra en forma de vínculo intrahumano. Esta vinculación es frágil y ciega, como lo son todos los movimientos de la contingencia, y aun así es capaz de salvarnos de la futilidad.

De entre todos los posibles vínculos con la otredad, el único realmente capaz de redimirnos es el amor. Solo el amor nos salva en un mundo en el que, como recuerda Dostoyevski, la ausencia de Dios anuncia la permisibilidad absoluta (2000: 941-942). Sólo el amor nos acerca al más profundo de los anhelos humanos, el de lo incondicionado, cuya búsqueda anima al individuo al reconocimiento de la corporalidad como depósito de la conciencia, lugar privilegiado en el que se sitúa la caricia y la esperanza, como anuncia la vía sartriana.

Aclaraciones preliminares sobre la fenomenología sartriana

Si bien la fenomenología existencialista de Sartre es deudora del *cogito* cartesiano, en la obra del filósofo francés y, en especial, en *El ser y la nada* encontramos su desvinculación de la metafísica de

Descartes, principalmente de la concepción que el segundo tiene de la *res cogitans*. En virtud de ello, Sartre llevará a cabo una desustancialización de la conciencia que sumirá al para-sí en el intento —siempre infructuoso— de conformarse como el fundamento de su ser-en-sí. Como ha podido apreciarse, Sartre efectúa una división analítica en el seno del “ser del fenómeno” (ser transfenoménico, o ente que opone al “fenómeno del ser” lo que se puede conocer del “ser del fenómeno”) que diferencia al ser-en-sí del ser-para-sí. Dicha distinción será esencial para la comprensión del devenir fatídico de la conciencia que, en su intención por constituirse fundamento de su propio ser, se devela dependiente del Otro en un acto que no por estar abocado al fracaso en modo alguno puede ser omitido. Somos en tanto que somos para Otros y en ellos buscamos, en un último y desesperado intento, nuestra identidad y la justificación de nuestra existencia.

Retomando la división analítica a la que hacíamos referencia en las líneas precedentes, podemos definir el ser-en-sí (*être-en-soi*) como pura identidad, ser macizo en plenitud en el sentido parmenídeo; pura positividad que imposibilita la alteridad por su auto-remisión. Ser que “es lo que es y no es lo que no es”. Nada facticidad. Ser cuyo sentido no se agota en ser contenido de la conciencia —a la que no obstante se le aparece— y que no constituye sin embargo un ser oculto tras los fenómenos; pues la filosofía sartriana repudia la concepción kantiana de lo nouménico.

El para-sí (*être-pour-soi*), por su parte, se conceptualiza como el ser que “es lo que no es y no es lo que es”, esto es, ser que es nada. El para-sí es su propia nada. La nada (*Néant*), lejos de ser un elemento de negación del juicio, es una realidad prejudicativa, teniendo no un estatuto lógico sino ontológico; así, la nada y el ser constituyen los dos principios de la realidad en la ontología fenomenológica sartriana. La nada limita al ser para que este no se convierta en un todo homogéneo, en la línea de la negación de la afirmación —o determinación— de la dialéctica hegeliana; es en este sentido que Sartre afirma que la nada infesta al ser. La nada viene al mundo y, aun siendo su venida posterior al ser, no puede encontrar en él su origen; menos aún podría ser ella el origen del ser, pues como afirma el

dictum de la tradición metafísica, “de la nada, nada sale”. No obstante, la nada es secundaria con respecto al ser, “la nada, que no es, no puede tener sino una existencia prestada, toma su ser del ser” (Sartre, 2021: 58); por ello mismo considera Sartre que la nada no puede hallarse fuera del ser, sin embargo, tampoco se encuentra ínsita en el ser-en-sí (lo cual sería por definición contradictorio) sino que llega al mundo gracias a un ser muy particular. El “ser por el que la nada adviene al mundo debe ser su propia nada” (Sartre, 2021: 65) y este no es otro que el para-sí, ser que “es lo que no es”. La única forma que tiene la nada de venir al mundo es por la acción del ser humano mediante los procesos de interrogación, destrucción o vivencia de la ausencia del otro.

En Sartre es la conciencia, que, como la husserliana, está volcada al mundo, quien saliéndose del ser trae la nada mediante un proceso de nihilización de lo real. Es no obstante esta nada, esta indeterminación de la realidad humana, la que permite su libertad radical, su libre elección entre el abanico de “posibles” que lo rodean hasta asfixiarlo en la angustia y la náusea, turbador recordatorio de su inesquivable contingencia. La angustia —concepto heredado de Kierkegaard y Heidegger— respondería en Sartre a “la captación reflexiva de la libertad” (Sartre, 2021: 87) por parte del para-sí, quien la experimenta como una condena por su terrible efecto nihilizador.

El para-sí es fundamento de su propia nada, mas no puede fundamentar su ser-en-sí para convertirse en un ser-en-sí-para-sí (*l'en-soi-pour-soi*); siendo esta imposibilidad la que, a modo de anhelo inexorable y siempre frustrado, llevará al individuo a la “mala fe”. El único ser capaz de fusionar el en-sí y el para-sí sería Dios, el sujeto Absoluto que no tiene cabida en el existencialismo ateo de Sartre. La mala fe es definida por el filósofo francés como la mentira que nos decimos a “nosotros mismos”; embuste que si bien no ha de dar evidencias de su falsedad al sujeto —en cuyo caso resultaría fútil— no corresponde a una instancia inconsciente de su psique (en oposición al planteamiento del psicoanálisis freudiano). La mala fe, instancia ontológica que nos remite a la necesidad del para-sí de buscar su ser y superar el abismo de la libertad, sería resultado de la suma engañosa de la facticidad y la trascendencia, ambas propiedades humanas

que deben ser armonizadas pero que en la mala fe se sintetizan de manera fraudulenta. Esta imposibilidad de ser lo que es es inherente a la conciencia, puesto que cuando nos “ponemos en cierto ser” nos topamos de súbito con la nada. Así sucede con el mozo de café al que alude el filósofo a modo de esclarecedor ejemplo (Sartre, 2021: 111); el camarero afirma ser camarero, pero en el proceder de sus labores nunca hay nada más que una representación actoral —para los demás y para él mismo, aquí reside la mala fe— que jamás le permite decirse *stricto sensu*: “soy camarero”. Podemos, pues, colegir que siempre existimos buscando el imposible del ser en-sí y para ello nos falsamos mediante la mentira autoproclamada de la mala fe. No obstante, en esta búsqueda nos damos de bruces con la Nada con mayúsculas, que es aquella que separa al sujeto de sí mismo y le impide, en tanto que ser para-sí, hacerse artífice de su propia identidad.

Nos encontramos aquí, en la oquedad de nuestra autoconstitución imposible, como ser en-sí, con la existencia del prójimo. Una existencia que es siempre requerida por el ser para-sí debido a la orfandad ontológica con la que llega al mundo. El para-sí no puede ser sin ser para-otro, apunta Sartre; el existir volcado a la alteridad sería, *de facto*, una necesidad humana.

Sartre asume, en la línea de Husserl, que para que pueda existir una aproximación entre individuos es indispensable que uno se encuentre siempre en el plano del objeto. Así pues, el contacto entre conciencias muestra una obturación indestructible. No obstante, para Sartre, la existencia del Otro no encuentra su fundamento en una intuición propia del Otro —como lo harán las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger—, que habría de pasar siempre por el reconocimiento del prójimo como objeto —fáctico, corporal— para llegar, mediante un proceso inferencial, a su ser Sujeto. A ojos de Sartre la operación del descubrimiento del Otro se opone a esta tradición metafísica, pues no soy yo, en tanto que sujeto, el que constituye la subjetividad del Otro, sino que es el Otro el que me constituye a mí como objetividad, y en este conformarme como objeto, se me revela.

Cabe matizar que esta revelación de la alteridad no remite a ningún proceso epistemológico, sino al vivenciar de dicha otredad;

experimentación existencial que corre a cargo de las emociones como la vergüenza o el orgullo. El Otro, que jamás puede mostrarse como una verdad apodíctica, aparece a mí a través de la mirada objetivadora que me atraviesa cuando soy descubierta en mitad de un acto vergonzante o cuando se me revela como agente potencialmente peligroso. El Otro se me aparece como incuestionable posibilidad acechante y peligrosa porque altera las significaciones del mundo que ya no provendrán de mi conciencia volcada, sino de él. El mundo es ahora, en compañía del Otro, espacial y significativamente su mundo. Es en este sentido que Sartre afirma que el Otro “me está robando el mundo”, en un fenómeno al que denomina como ver-al-otro (Sartre, 2021: 358).

La otra cara del ver-al-otro es el ser-visto por el Otro, esto es a lo que Sartre denomina *regard*, la “mirada” (Sartre, 2021: 360). La noción de mirada se prodiga a lo largo de la extensa producción sartriana; así pues, podemos rastrear sus huellas en obras literarias como *La náusea* (2016) y *A puerta cerrada* (1960) y en sus escritos ensayísticos como *La trascendencia de Ego* (2003) y *El ser y la nada* (2021) en los cuales Sartre elaborará una profunda descripción fenomenológica del término. La mirada, afirma el autor, va mucho más allá del plano fisiológico de los órganos oculares del Otro, pues ésta remite a la toma de conciencia de la existencia de un mundo cohabitado que se manifiesta a través de las emociones de la vergüenza o el miedo a la alteridad. La mirada del prójimo trasciende la carne, pues “los ojos nunca se encuentran feos o bellos mientras nos miran” (Sartre, 2021: 362). La mirada del Otro es alienante y es en esta alienación donde comprendemos que en Sartre, pese a la defensa de una radical libertad del para-sí (Lo Feudo, 2022: 41-59), el Sujeto siempre es deudor, en un sentido ontológico, del Otro. Se trata, no obstante, de otro no individual, de otro concebido como una realidad prenumérica, ser que goza de anonimato por su generalidad.

Aunque será en *Reflexiones sobre la cuestión judía* (1948) donde Sartre muestre con total transparencia la constitución del sujeto identitario a partir del proceso dialéctico con el otro (1948: 62), ya en *El ser y la nada* (ensayo en el que el filósofo defiende la radical libertad individual) aparece un esbozo de esta configuración de la identidad

personal a través de los otros. Muestra aquí Sartre cómo mi identidad, v.g. la nacional, se establece por el uso de una técnica que me precede y gracias a la cual me conformo como miembro del grupo de la nación (o la clase social). Dicha *techné* es siempre una donación de los otros y actúa como un sistema lingüístico previo a mi nacimiento que dota al mundo de significaciones dadas (Sartre, 2021: 696).

En Sartre, la mirada, y con ella la objetivación, son siempre bidireccionales; en el momento en que yo dirijo la *mirada* hacia el otro recobro mi subjetividad, siempre a costa de la suya. El objeto que recíprocamente somos el otro para mí y yo para él, a través del proceso vivencial de la mirada, se manifiesta como cuerpo. Cuando percibo al otro como cuerpo desnudo, como carne, me topo de frente con su vulnerabilidad. Esta percepción no tematizable del cuerpo ajeno me presenta al prójimo como algo obsceno. Dicha obscenidad es sugerida por mi aprehensión de la contingencia del otro, lo que me remite a la náusea.

En un movimiento análogo, en el que el otro me capta a mí como cuerpo-objeto, yo me descubro afectivamente como cuerpo para el Otro (en un proceso de alienación); siendo en esta ocasión yo quien muestra su vulnerabilidad, su contingencia, su carne. Sartre advierte que en un intento de ocultar la contingencia que revela nuestra carne, nos cubrimos con ropas y perfumes, para así tapar la nuda realidad de nuestro ser objeto para otro.

El amor en Sartre

A lo largo de la obra sartriana pueden identificarse al menos tres concepciones distintas del amor; no obstante, en las líneas que siguen nos centraremos en las dos principales posturas, perfiladas en *El ser y la nada* y los *Cahiers pour une morale* respectivamente. En *El ser y la nada*, en congruencia con la visión conflictiva de la intersubjetividad defendida en la obra, el vínculo amoroso será definido como una tentativa de salvación abocada al fracaso. Sin embargo, en los *Cahiers*, obra que cabalga entre la ruptura y el continuismo con la

otra obra de 1943, Sartre revela una visión del amor que, atravesada por la conversión ético-ontológica del sujeto, alcanza la autenticidad y nos acerca definitivamente a la promesa salvífica de la vía amorosa.

El amor como conflicto. El infierno amoroso

Anteriormente advertimos que, en el fenómeno de la “mirada”, el Otro funda mi en-sí desde su libertad a fuerza de tornarme objeto; cuando yo (para-sí, conciencia) asumo que soy fruto de la constitución del Otro me encuentro ante dos posibles acciones. La primera consiste en trascender la trascendencia ajena, en otras palabras, continuar con la reyerta de miradas en la que los sujetos se apoderan mutua y diacrónicamente de la libertad del otro objetivándose; aquí el sujeto niega el ser-en-sí que se le ha donado desde afuera. De este modo, mi trascendencia trascendida por el prójimo sería trascendida a su vez por mí y así *ad infinitum*. No obstante, cabe también la posibilidad de apoderarme de la libertad ajena sin eliminar lo que en ella hay de libertad y tratar así de constituirme como fundamento de mi ser-en-sí, algo irrealizable dada mi incapacidad para conformarme como ser en-sí. En ambas vías estamos abocados al fracaso y cada una de ellas remite a la otra como un círculo que, frente al método dialéctico, se alza como un movimiento de fuerzas antitéticas desprovistas de toda superación.

Mediante el proceso de la mirada yo experimento mi existencia como “ser-para-otro” y ante este fenómeno de enajenación debo responder con una de las dos actitudes antes mencionadas. Dichas actitudes, surgidas como respuesta a la alienación del prójimo y al intento de fundar nuestro en-sí sustrayéndoselo al otro, se concretizan en siete tipos de relaciones con el prójimo (el amor, el lenguaje, el masoquismo, la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo), de entre las cuales, como habremos de mostrar en líneas posteriores, el amor se erige como relación privilegiada.

La analítica del amor en Sartre no toma como punto de inicio la reciprocidad afectiva de los enamorados, prueba indiciaria de que el amor, como anhelo de compromiso bidireccional, está ya siempre

condenado al fracaso como lo estaba ya, por otra parte, la propia demanda del para-sí de constituirse en ser-en-sí y con ella la existencia misma. También, como veremos, las demás relaciones con el prójimo llevan el fracaso en su propia génesis. No obstante, en el presente trabajo nos proponemos demostrar que pese a la imposibilidad del ideal del amor, este es la única vía salvífica en la donación de sentido existencial y, en tanto que tal, es la relación primordial —que no originaria— entre dos otros que se interpelan porque se saben necesitados de la alteridad.

En el amor, yo “ser-amado” acepto mi objetivación y no sólo me resigno, sino que me re-creo en la alienación a la que el otro me somete; sacrifico mi subjetividad, mi para-sí, para hacerme un en-sí en la conciencia del otro. Pero esta ofrenda no es gratuita, a cambio me torno en lo Absoluto para el amante, i.e., en objeto intrascendente, límite y filtro a partir del cual el otro dispone todas las significaciones del mundo. Para el amante, el mundo deja de ser un compendio de útiles sin mayor remisión significativa que la que él le otorga en un gesto ordenador de los utensilios. Un gesto en el que el sujeto habría de determinar los fondos y las figuras por la libre elección entre sus posibles, disponiendo qué es lo importante en cada momento. El amor altera la percepción del amante, pues bajo su embrujo “en vez de ser un esto que se destaca sobre fondo de mundo, soy [para el amante] el objeto-fondo sobre el cual el mundo se destaca” (Sartre, 2021: 506). El amado se erige así como límite de la posibilidad de trascendencia del amante y lo “infesta” con su facticidad, una facticidad que se convierte en el segundo cuerpo, la segunda carne del amante.

El amor permitiría superar la barrera utilitaria de la mirada pues, aun tratándose de una manifiesta exposición del amado ante el amante, este arriesgarse a “ser-visto” no se devela como una expresión de vulnerabilidad, ya que donde quiera que mire el otro enamorado nunca me verá como un interrogante axiológico al que desentrañar (sino que yo mismo seré la condición de posibilidad de todo juicio de valor que él realice sobre el mundo). Ya no podré, pues, “ser *mirado* como feo, pequeño, cobarde” (Sartre, 2021: 506). En el amor, el amado tiene la garantía de no ser juzgado negativamente, lo

que lo aleja de la vergüenza y el orgullo propios del proceso común del contacto con el otro.

Pero la paradoja del amor exige que el Amante, para quien yo —objeto amado— soy limen de su trascendencia, me ame en un acto puramente volitivo. Pues, de lo contrario, si mediara en el amante cualquier coacción de la especie que fuere, externa o interna, no podríamos, en puridad, hablar de amor. El amado exige siempre ser libremente elegido en un acto de entrega voluntaria que, siendo una suerte de “elección originaria”, ha de renovarse a cada instante. El otro-amante me ama porque me elige y en su elección está libremente determinado —valga la paradoja— por su propia voluntad de elegirme siempre. “[El amado] quiere ser amado por una libertad y reclama que esta libertad, como libertad, no sea ya libre. Quiere a la vez que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor” (Sartre, 2021: 502).

El amante, por su parte, desea la reciprocidad en el amado, empresa que, como toda relación con el otro en Sartre, no estará libre de conflicto. Para el amante, el amor se establece como proyecto de sí, como tarea. Para conseguir erigirse centro significativo del amado, en un esfuerzo no siempre fructuoso, el amante despliega su pericia seductora para convertirse ante el amado (*subjectum* que en su sentido más propio sujeta la mirada) en un objeto fascinante. La argucia de la seducción consiste en conformarse como ser pleno (en-sí) para hacer experimentar al otro la nada que en tanto que para-sí es. En la fascinación, el amado toma conciencia de su propia nulidad ante la presencia del amante que, pletórico de existencia, le obnubila, le fascina. Cuando este emblesamiento se hace con el amado, este habrá de convertirse en amante. He aquí otro círculo pernicioso que examinaremos más adelante.

El amor contiene en sí mismo la razón de su propia destrucción y son tres los motivos por los que este es siempre una empresa fallida. En primer lugar, porque en la relación amorosa el amante —que se ciñe aquí a su función de conciencia— quiere hacerse amar por el amado y convertirse de este modo en objeto para el otro. La problemática es obvia, si el amado se convierte en Sujeto deja de ser objeto fascinante y, en consecuencia, deja de ser amado. Este juego de subjetivaciones y objetivaciones recíprocas, de infinitas remisiones,

hace del amor un imposible; mas hay aquí ya una ganancia que solo el amor ha podido facilitarnos, la seguridad en la libertad ajena: “Cada uno de ellos lleva ganado el no estar ya en peligro en la libertad del otro; pero ello de modo muy distinto a como él cree: no porque el otro lo haga ser como objeto-límite de su trascendencia, sino porque el otro lo experimenta como subjetividad y no quiere experimentarlo sino como tal” (Sartre, 2021: 515).

Mas esta ganancia resulta siempre reversible, pues el otro puede en cualquier momento, por el dictamen de su extrema libertad, devolverme a la coseidad insignificante de los útiles del mundo; henos aquí ante la segunda posibilidad destructiva intrínseca al amor. Esta es la razón por la que el amor es, con frecuencia, causa de aflicción. Un buen ejemplo de esa noción sartriana de la inseguridad amorosa se encuentra en la obra de Proust, en ella vemos cómo la inquietud del amante —los celos— son condición necesaria para la existencia misma del amor. Así pues, en *Por el camino de Swann* (1975), el novelista francés deja patente cómo la indiferencia de Odette es la que hace que Swann la ame con desesperación. Lo que otrora se le antojaba una mujer vulgar, fea e inculta se torna ahora, por el desinterés de la “amada”, en objeto de fascinación y necesidad obsesiva para el amante. La inseguridad surge en Proust dentro de la explosión celotípica del amante como un temor a la pérdida que supondría, en términos sartrianos, dejar de ser el *mundo* del otro: “Y nunca temblamos más que por nosotros mismos o por los seres amados. Cuando nuestra felicidad ya no depende de ellos nos sentimos a su lado muy a gusto, tranquilos y sin miedo” (Proust, 1975: 378).

Asimismo, el amor, fuente nutricia que conforma un absoluto para el binomio involucrado, queda siempre relativizado ante la presencia de un tercero, de un otro que mira desde afuera y hace que el amante se estremezca de vergüenza. Los otros —desde su posición de sujetos— señalan la desnudez de la mayestática relación amorosa. Así lo expresa Garcin, en la obra teatral *A puerta cerrada* (1960), cuando le explica a Estelle que su amor resulta imposible en presencia de Inés, pues la mirada de ésta lo diluye, crea una grieta en su vínculo. “Déjame. Ella está entre nosotros. No puedo amarte mientras me ve” (Sartre, 1960: 4).

El amor está abocado al fracaso y tras su hundimiento el para-sí despierta de nuevo en las fauces del nihilismo. El reconocimiento de la propia contingencia que aparece tras la frustración amorosa lleva al sujeto al masoquismo (Sartre, 2021: 516). Este se encuadra también en la primera vía que el para-sí toma como respuesta a la alienación a la que el otro lo somete. En este caso, el para-sí quiere ser completamente absorbido por la alteridad, mezclándose en la subjetividad del otro hasta perder la suya propia; a diferencia del amor, donde uno nunca se diluye de todo en el otro. En el masoquismo el para-sí se regodea ante su propia vergüenza, la busca; intenta reducirse a la objetividad proyectándose exclusivamente como un en-sí sin conciencia; aquí la estrategia seguida es también la de fascinación, pero a diferencia del amor, en el masoquismo ya no es al otro al que intento fascinar, sino a mí misma a través de mi objetividad para otro. No obstante, esta empresa también fracasa, pues en este camino hacia mi absoluta objetividad acabo siempre por objetivar al otro tornándome sujeto; así sucede, explica Sartre en *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 518), con aquel que paga para someterse a una sesión de masoquismo, pues bajo la aparente escena de sumisión cosificante es en realidad él —el que paga— el que usa al otro para sus fines, como si se tratase de un simple objeto.

Ante el reconocido fracaso de esta primera actitud, el itinerario del para-sí —en su relación siempre conflictiva con el otro— lo lleva a adoptar la actitud opuesta, a saber, la devolución de la mirada en aras de recobrar su libertad; el precio de esta reconquista siempre es la libertad del otro. Dentro de esta segunda actitud se incluyen la indiferencia, el deseo, el sadismo y el odio.

En la indiferencia (Sartre, 2021: 520), primer movimiento de ataque a la subjetividad ajena, yo me sustraigo de mi objetivación al considerar las proyecciones del otro como un reflejo de sí, algo ajeno a mi propio ser. A través de la indiferencia, la conciencia invierte la clásica formulación del imperativo categórico kantiano tomando a la alteridad siempre como un medio y nunca como un fin en sí mismo. Aquí el para-sí es capaz de escapar a la alienación, pero a costa de un constante sentimiento de malestar e inquietud.

Este empeño por hurtar la subjetividad del otro y atraparlo en su íntegra objetividad lleva al deseo (Sartre, 2021: 523), entendido no como algo meramente psicofisiológico, sino como el anhelo de desnudar por completo al otro hasta quedarme sólo con su cuerpo y ser, no obstante, capaz de apresar su trascendencia a través de su nuda facticidad corporal. Para alcanzar dicha meta debo conseguir que la plasticidad de la conciencia ajena se funda en la pétrea solidez del cuerpo, de tal modo que al tocarlo consiga tocar también su subjetividad. El deseo se despliega a través de la caricia, desear es acariciar con la mirada. Mediante el gesto de la caricia logro que el otro se identifique con su cuerpo, se sienta cuerpo, conciencia encarnada, y una vez conseguido me apodero de él. Lo problemático es que en el deseo siempre corro el riesgo de perderme (desvaneciéndome en el placer extático del contacto con el otro) y volverme yo también conciencia enviscada en el cuerpo. El placer supone, pues, la muerte del deseo.

Sobre las cenizas del deseo coge rumbo el sadismo (Sartre, 2021: 544), no muy alejado del masoquismo que antes describimos y que encuentra también su anclaje en el acto de desear. En el sadismo se instala la intención de apropiarse de la conciencia ajena, pero ahora la meta será hacer reconocer al otro, en el seno mismo de sus entrañas, que no es más que cuerpo; para ello, el sadismo se servirá de la humillación y el dolor, pues en ambos movimientos consigue que el otro tome conciencia de su corporalidad. Una corporalidad experimentada como lo obsceno, como cuerpo inanimado, vacuidad fáctica. El fracaso del sadismo se encuentra en su propia meta, pues la necesidad fetichista del sádico busca siempre en el otro una súplica y esta impetración hace que despierte la conciencia del otro, le devuelve su ser sujeto, la libertad que había sido arrastrada hasta la superficie de su cuerpo.

Desde que existe el cuerpo y el Otro, afirma Sartre, reaccionamos con el deseo, el amor y con las actitudes derivadas que hemos mencionado. Así pues “todas las conductas complejas de los hombres entre sí no son sino enriquecimientos de esas dos actitudes originarias [el deseo y el amor]” (Sartre, 2021: 554). De un modo análogo al empleado por Spinoza en su diseminación geométrica de los afectos,

apuesta Sartre por tres emociones primarias de las que han de derivarse todas las demás.¹ A las dos anteriores actitudes habría que añadir una tercera, el odio. El odio (Sartre, 2021: 599) surge cuando el para-sí renuncia a su intento de unión con el otro, así como a su instrumentalización, en aras de afirmarse sola y exclusivamente como para-sí; el otro será entonces aquella libertad que está demás. El odio es la proyección de esta animadversión hacia todos —la humanidad entera— en uno solo, al que deseo asedie la muerte. Mas también en esta tarea de hacer desaparecer las otras conciencias fracasa el para-sí, pues aunque lograrse eliminarlas a todas seguirían estando, cuando menos, como recuerdo de su existencia pasada.

Las mentadas actitudes con-el-otro describen el circular recorrido de la conciencia, que zigzaguea entre unas y otras sin encontrar nunca un espacio fijo en el que asentarse; tal círculo, como explicamos, se sostiene sobre otro más fundamental, a saber, las remisiones del Otro-objeto al Otro-sujeto y a la inversa.

Las conductas para con el Otro-objeto comprenden en sí una referencia implícita y velada a un Otro-sujeto, y esa referencia es la muerte de las mismas; sobre la muerte de la conducta hacia el Otro-objeto surge una actitud nueva que apunta a apoderarse del Otro-sujeto, y ésta revela, a su vez, su inconsistencia, y se desmorona para dejar lugar a la conducta inversa (Sartre, 2021: 556).

De lo anteriormente expuesto se colige que el amor en Sartre alberga en sus entrañas su propio aniquilamiento, pues el amor vive de la otredad y, al mismo tiempo, reclama la unión con el otro, que es supresora de la alteridad. Y, sin embargo, el amor en Sartre es la única empresa que otorga liviandad en la pesantez de las horas amargas; sólo él es capaz de sortear la náusea que asola al individuo, tornándolo en un ser que ya no es gratuito en el mundo; es el camino por el que la esperanza viene al mundo y constriñe la angustia. El amor es

¹ Cabe señalar que en la obra *Bosquejo sobre la teoría de las emociones* (2022), sin embargo, el autor apunta que no existen tres tipos principales de emociones, sino muchos más.

una grieta en la finitud humana que permite introducir la eternidad en la inmanencia: “así me quedo en seguro: ya no estoy transido de finitud por la mirada del otro” (Sartre, 2021: 506). El amor se postula como la única vía salvífica que puede permitirse el materialismo ateo de Sartre. Sin embargo, esta empresa, como el intento de autofundación del para-sí, se precipita —en *El ser y la nada*— hacia el fracaso. El amor está abocado a recorrer un círculo que siempre lanza al sujeto al abismo de la actitud opuesta. No obstante, es también cierto que el amor —en la obra del 43— es el único capaz de recogerlos del abismo y abrigarnos entre los brazos de la fraternidad, tras las palabras del romance y en la caricia materna. He aquí un intento frustrado por salvarnos a través del vínculo amoroso. Mas, si bien mi propio ser se me escapa por la libertad a cada instante y no puedo más que establecer desde el amor un remedo marcesible, no es menos cierto que existe aquí ya una tentativa de encontrar en el amor un refugio —bien sea momentáneo— que justifique mi existencia, esto es, un horizonte de legitimidad que me conmine a seguir viviendo.

En vez de sentirnos, como antes de ser amados, inquietos por esa protuberancia injustificada e injustificable que era nuestra existencia, en vez de sentirnos “de más”, sentimos ahora que esa existencia es recobrada y querida en sus menores detalles [...]. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir (Sartre, 2021: 508).

La conversión: El amor auténtico

En los *Cahiers pour une morale* —obra póstuma que, no obstante, fue concebida en el convulso año 48— los pensamientos del filósofo francés se agolpan sobre una frágil estructura que cabalga entre la redacción y el esquematismo; las descripciones y explicaciones pormenorizadas cohabitan con los conceptos definidos desde la oblicuidad y las palabras sueltas que se exponen como promesa de un desarrollo posterior. Los *Cahiers* son una obra inacabada, pero no por ello caótica; se trata, en palabras de Verstraeten, de un “banco de pruebas” (1991: 132), cuya labor exegética nos coloca en el riesgo

—por otra parte, siempre presente en la tarea filosófica— de llevar al autor hacia territorios yermos o, en el peor de los casos, caer en la felonía de poner en su boca aserciones que contradicen su propio pensamiento. No obstante, y desde la *phrónesis* que exige siempre la tarea hermenéutica, encontramos en los *Cahiers* una suerte de continuidad y a la vez ruptura con la obra del 43, motivada tal vez por esa fragmentación bipartita que el propio Sartre dice sufrir por la vivencia de los horrores de la guerra.

Desde nuestra interpretación, los *Cahiers* tratan de acometer la empresa que tímidamente se compromete a elaborar en una nota a pie de página de *El ser y la nada*, en la que expresa la “posibilidad de [crear] una moral de la liberación y de la salvación: alcanzada gracias a la conversión radical” (Sartre, 2021: 562, n. 1). Dicha tarea no es otra que la de constituir una moral salvífica que libere al humano de la perpetua condena de ser una “pasión inútil” (Sartre, 2021: 828). Esta posibilidad de redención moral toma el rostro de la exigencia de la búsqueda de autenticidad, concepto en el que podemos captar importantes reverberaciones de la obra heideggeriana y que nos traslada hasta el plano ontológico. Los *Cahiers* son un complejo proyecto de elaboración de una moral ontológica. En ella, será la autenticidad y, más concretamente, el amor auténtico, el único capaz de salvar al humano de su humanidad, entendida ésta en el sentido nietzscheano del humano “demasiado humano” (Nietzsche, 2019).

En la visión pesimista de *El ser y la nada*, el humano se presenta como un fracaso incapaz de cumplir con la tarea autoimpuesta de aprehender su ser. La conciencia es así por naturaleza huida, i.e., es camino hacia la nada que la distancia del mundo (en-sí) y que, como elemento delimitante, le permite ser para-sí en una libertad absoluta que, no obstante, nunca llega a concretarse en ninguna de sus posibilidades. El para-sí se ve superado por la libertad que es. Estamos condenados a ser libres. El temor evocado por esa sensación de gratuidad, el padecimiento de la náusea y la angustia que genera el vértigo de la libertad plena llevan al sujeto a falsarse, a definirse desde el autoengaño que lo ubica en la “mala fe” (Sartre, 2021: 96). En los *Cahiers*, sin embargo, como veremos, el humano acepta esta fatalidad y se hace dueño de la libertad que antes le aterraba.

Siguiendo la interpretación de Aragüés (2005) podemos afirmar que existen tres líneas de pensamiento en los *Cahiers*. Una primera, continuista con la labor programática de *El ser y la nada*, inmersa por tanto en la visión fatalista de las relaciones intersubjetivas y defensora de la diferencia ontológica entre los individuos (que gozan de la libertad que sustraen a los demás), lo que inexorablemente nos lleva a relaciones coercitivas de sumisión. Es en esta primera vía (no carente de ambigüedad) donde han de inscribirse las referencias sartrianas a la violencia. Por otra parte, existe una segunda línea (en la que enmarcaremos el presente estudio y que consideramos preeminente en la exposición los *Cahiers*) parcialmente rupturista, que intenta revertir la instauración de las jerarquías ontológicas predicada en *El ser y la nada* y aboga por la búsqueda de la autenticidad y el reconocimiento pleno de la alteridad. Finalmente, se sugiere una tercera perspectiva que Aragüés (2005) encuentra parcialmente desarrollada y tácitamente expuesta en los *Cahiers*; dicha concepción propondría la constitución ontológica de un sujeto colectivo, recuperando así el proyecto del “nosotros” sito en *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 562) y superando las dificultades con las que dicha empresa se topaba en la obra del 43 (al no ser ésta capaz de atravesar la frontera de la subjetividad).

En la mentada segunda línea de investigación de los *Cahiers*, que se inicia con la descripción del concepto de llamada (Sartre, 2019: 378) y continúa en el Cuaderno II (principalmente en el apartado dedicado a la conversión), Sartre defiende la posibilidad de la creación de vínculos intersubjetivos alejados de la conflictividad; de modo que los otros dejarán de ser el infierno para devenir en paraíso terrenal y única posibilidad de salvación en una existencia regida por la sensación de fracaso y futilidad. La superación de la frustración humana tendría lugar a través de una conversión a la autenticidad. Esta promesa de la autenticidad demanda, como en Heidegger (2012), la implicación de la conciencia. Huelga decir que dicha tarea resulta especialmente compleja en la filosofía sartriana donde la realidad humana es ambigua en palabras de Jeanson: “la ambigüedad es nuestra esencia” (1968: 118). Esta característica ontológica de la conciencia del ser humano respondería a su propio esquema

constitutivo expresado por Sartre bajo la fórmula: “el que es lo que no es y el que no es lo que es” (Sartre, 2021: 36). Pese a lo antedicho, existe esperanza para la transformación ético-ontológica del para-sí, siempre y cuando este esté dispuesto a llevar a cabo un ejercicio de “conversión”.

Esta metamorfosis tendría lugar con el desplazamiento del para-sí desde la “reflexión cómplice”, en la que se halla de forma habitual en el plano existencial al intentar conformarse como un “en-sí-para-sí”, a una “reflexión purificante”. La reflexión pura —o purificante— exigiría cejar en el empeño por superar la situación de gratuidad en el que la conciencia se encuentra ya siempre una vez caída al mundo, pues dicha senda nos haría caer en la falsaria mala fe y, con ella, nos llevaría de nuevo a la reflexión impura (o cómplice). Por ende, no se trataría ya de forzar la realización imposible de un en-sí-para-sí, sino de abandonar la frustración que dimana de este anhelo inasible de la conciencia y constituir, por la vía de la “buena fe”, una vida auténtica. Esta vida auténtica, sólo realizable —como demostraremos— a través de un amor auténtico, sería la única capaz de redimir al para-sí de la fatalidad de haber venido a la existencia como una “pasión inútil”.²

El fundamento de la reflexión purificante se hallaría en el fracaso de la reflexión cómplice, en la incapacidad para recuperarnos de la frustración a la que la segunda nos somete y en el rechazo al proceso de alienación anterior a la conversión. Asimismo, la reflexión pura supondría la aceptación de “la no justificación o gratuidad- la ambigüedad- la tensión- el fracaso” (Sartre, 2019: 615). Sólo desde la asunción del fracaso pueden levantarse los pilares de la autenticidad. Ahora bien, esta transformación no es dada y, si bien es fruto de un acto volitivo, no será nunca impuesta por una moral formal al estilo kantiano. Así, la vía de la autenticidad no supone la renuncia a la búsqueda del ser, lo cual sería un imposible —nos previene Sartre—, sino la vivencia de la tensión entre la persecución de lo imposible

2 En este punto disentimos de las conclusiones de Vinolo (2018) sobre la imposibilidad de la intersubjetividad amorosa en Sartre, que siendo imputable a la obra del 43 resulta, a nuestro parecer, injusta a la luz de los textos póstumos.

y la aceptación de su imposibilidad.³ Es en esta aporía inherente a la realidad humana donde surge la poesía. “El hombre auténtico no puede con la conversión suprimir la búsqueda del Ser, porque no quedaría nada. Pero puede amar perderse, y entonces devenir poeta” (Sartre, 2019: 89).

Por otra parte, la reflexión purificante no supondría la eliminación del proyecto originario del ser humano como existencia pura “cuya dimensión es conciencia no tética (de) sí” (Sartre, 2019: 619), sino tan solo su puesta entre paréntesis, al modo de la *epoché* fenomenológica. La conciencia en los *Cahiers* sigue sin tener acceso gno-seológico a su contenido, pero en la reflexión purificante llevaría a cabo un proceso de “tematización” de sí, esto es, de cuestionamiento del propio proyecto que ella es, pues “[El] hombre es el ser cuya existencia está en cuestión en su ser, y porque el ser del hombre es acción, esto significa que su elección de ser es, al mismo tiempo, cuestionada en su ser” (Sartre, 2019: 619).

En cualquier caso, a través de la reflexión no cómplice, el ser humano alcanzaría una nueva forma de constituir su identidad desde sí mismo trascendiendo la dialéctica sinceridad-mala fe (las cuales suponen siempre la conformación de un ser imposible). Así, Sartre sugiere una licuación de los conceptos que nos exima de definirnos con la rigidez del adjetivo: de este modo, yo no sería ya nunca fuerte ni débil, cobarde ni valiente (como tanto anhelaba Garcin). Nos toparamos pues con un nuevo modo de existir que cabalga entre el ser y el no ser, que coexiste en el “entre” afuera y adentro y que se niega a enunciar una definición del proyecto que es, optando por fijarlo a través de la acción.

3 La superación de la búsqueda del ser por parte de la conciencia es un eje problemático dentro de la exposición de los *Cahiers*. En la obra, Sartre afirma en primer lugar la imposibilidad de dicha empresa, aserto que parece ser desmentido en páginas posteriores donde el filósofo enuncia que “originalmente, la autenticidad consiste en el rechazo de la búsqueda de ser, porque yo no soy nunca nada” (Sartre, 2019: 621). Parece que nos encontramos ante un círculo, la nada que define al para-sí le obliga a buscar el ser —en un intento por “llenarse” — y esta búsqueda cae en el absurdo por retrotraernos de nuevo a la nada. En la conversión a la autenticidad, el para-sí lograría entender y trascender el fracaso de esta empresa y, sin embargo, su contradictoria naturaleza le llevaría a seguir buscando su ser.

Con la superación de la alienación a la que parecía destinado el para-sí en *El ser y la nada*, Sartre anuncia la aparición de un nuevo modo “de ser yo mismo desde mí mismo” (Sartre, 2019: 619; traducción nuestra) bajo el esquema de la autenticidad. En él, la mirada del Otro pierde su poder enajenante y, con él, el gesto totalizador que sumía al para-sí en el proyecto del Otro. La apuesta de los *Cahiers* es la de una totalidad-destotalizada, donde no existe la asimilación de un para-sí a otro, sino el respeto a la diferencia y a la realización de las dos libertades. En otras palabras, no existe un sujeto uniformado bajo el régimen de la coacción, sino una pluralidad irreductible. “El Otro: totalidad destotalizada. Los dos errores: buscar la unidad (sustancialismo del espíritu, fascismo) – buscar la pluralidad (individualismo). En realidad: hay que querer la totalidad destotalizada. Tener al otro en uno mismo como otro, y, sin embargo, como fuente de libertad para mis actos” (Sartre, 2019: 58; traducción nuestra).

La realidad humana se reduce a ser proyecto de una obra, y la reflexión, por su parte, se definiría como “el proyecto de asumir ese proyecto” (Sartre, 2019: 626; traducción nuestra). Mas cabe señalar que la reflexión se hace proyecto siéndolo y no siéndolo a la vez, pues de lo contrario caería en la tentación del “en-sí”. Este hacerse proyecto no puede alcanzarse, por tanto, a través de la contemplación, sino que ha de lograrse mediante la acción.

La autenticidad viene determinada por la voluntad y no por el ser, i.e., no por la objetivación fundada a los ojos del otro. La autenticidad es pues proyecto, pero ya no es proyecto de fundar un “en-sí-para-sí”, sino proyecto de revelación (del ser) y creación (en la obra). En esta tarea de revelación del ser del fenómeno —que es fuente de alegría—, el para-sí sería dador de sentido del ser gracias a la conciencia; de modo análogo a como el sentido del ser en general llega al mundo gracias al *Dasein* —ente privilegiado por su carácter preontológico— en la filosofía de Heidegger (2012). Esta revelación del ser realizada por el para-sí no se produce desde el modo de la apropiación o la identificación, sino que sería un acto de creación de lo que ya es, pues sólo la deidad puede crear lo que no es.

Ahora bien, si ciertamente el otro no me otorga una identidad pétrea a través de su mirada objetivante, sí me ayuda a revelar mi ser.

La identidad —concepto complejo e intrínsecamente ambiguo en la filosofía sartriana— no sería dada exclusivamente por la propia conciencia, sino que se establecería entre el adentro del sujeto mismo y el afuera de los otros. Así pues, el sujeto que atraviesa la frontera de la conversión se objetiva y lo hace ayudado por la revelación del Otro. El para-sí extiende su tarea de revelación a la alteridad revelando al Otro como un modo concreto de ser-en-el-mundo, a saber, el “ser-en-medio-del-mundo”. Este “medio” remitiría al patetismo y la fragilidad del otro, a una situación de vulnerabilidad que dimana de su ser corpóreo (que, recordemos, en Sartre se halla asociado a la facticidad) y que el para-sí presenta como situación a superar. Cabe matizar que no es que el sujeto invente la fragilidad ajena, ella siempre está allí donde hay realidad humana, lo que hace es tematizarla. Así pues, el otro me revela, me permite existir en la dimensión del ser, haciéndome devenir objeto, pero un objeto ya no alienado sino reconocidamente libre. El Otro me otorga un sentido, pero lo hace sin llevar a cabo un proceso de apropiación de mi subjetividad.

Por el Otro devengo objeto y, en-sí, esto no es un peligro o una caída. Sólo lo será si el otro rechaza ver en mí también una libertad. Pero si, al contrario, me hace existir como libertad que existe también como ser objeto, si hace existir esta contingencia que yo supero, la hace existir como momento autónomo y tematizado, él enriquece el mundo y a mí mismo, le da sentido a mi existencia además del sentido subjetivo que yo le doy, resalta lo patético de la existencia, patético que yo no puedo captar por mí, porque soy la continua negación de este patetismo en la acción (Sartre, 2019: 649-650; traducción nuestra).

En la autenticidad, la relación de mi para-sí con el para-otro se ve completamente alterada; aquí yo “me defino dándome al otro como objeto que yo creo con el fin de que me devuelva esa objetividad” (Sartre, 2019: 615; traducción nuestra). Pero esta objetivación sólo será auténtica y no alienante cuando responda al reconocimiento recíproco de nuestras dos libertades. Existe, pues, un último acto revelador del sujeto: el de la libertad ajena. Dicha revelación no puede surgir a través

de la mirada, como hacía en *El ser y la nada* —esta sólo nos proporcionaría el conocimiento de una libertad en general y no una concreta—, sino a través de la obra del otro; pues “la libertad es libre proyecto de una obra” y, como tal, solo puede ser aprehendida desde la obra del otro que yo capto al comprender su meta sin intentar someterla a la mía. Así, en la aprehensión de la alteridad, yo capto la obra del Otro y la meta que la motiva y al tiempo lo devuelvo a su ser-en-medio-del-mundo, sin que esta revelación de su fragilidad logre impugnar la relevancia de su obra. Mi relación con el otro se convierte entonces en una relación de *hermeneusis* recíproca y reconocimiento mutuo.

Esta relación de entrega y comprensión entre libertades no es otra que el amor auténtico. Amor y libertad se co-pertencen, pues no hay reconocimiento de la autonomía del otro sin amor y “no hay amor sin un reconocimiento más profundo y sin una comprensión recíproca de las libertades” (Sartre, 2019: 549).

Ahora bien, la ambigüedad inherente al para-sí se hace extensiva al amor, que exige la libertad al mismo tiempo que se niega a renunciar al impulso sado-masquista; como si el extremo rizomático del amor inauténtico del que dimana —previa conversión— el amor auténtico, siguiese resonando como un eco imposible de acallar. Y al mismo tiempo, en aquel amor inauténtico que perseguía un ideal imposible, en ese sentimiento erigido sobre los pilares del despotismo, existía ya cierta riqueza. Tal y como el filósofo en los *Cahiers*: “Ya en ese infierno [de las relaciones de *El ser y la nada*] había generosidad y creación” (Sartre, 2019: 649; traducción nuestra); ya allí estaba de manera latente la generosidad y el “don” que infestan las relaciones amorosas ahora auténticas e igualitarias. Tampoco el amor auténtico se ha de librar de la pesadumbre del temor al rechazo y al olvido, es más, será de hecho siempre “amor en tensión”, un amor que asume la pesadumbre de la angustia que genera la desazón de existir entre el ser y el no ser. Será este amor renovado el que permita la revelación del ser del otro en tanto que fragilidad y en la medida en que es proyecto de una obra que se manifiesta desde un *telos*. Así, el amor actuaría en el plano ontológico como elemento necesario para la revelación de una parcela del ser del Otro que de no ser por este sentimiento quedaría en la oscuridad. “Aquí está la estructura

original del amor auténtico [...] revelar el ser-en-medio-del-mundo del Otro, asumir esta revelación y, por tanto, el ser en lo absoluto; disfrutarlo sin pretender apropiarte de él, cobijarlo en mi libertad y superarlo sólo en dirección a los fines del Otro” (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

Dado que la vulnerabilidad y la finitud que se traslucen tras el “ser-en-medio-del-mundo” remiten al cuerpo —el cuerpo para Otro—, Sartre apunta que revelar al otro en su ser-en-el-medio-del-mundo significa “amarlo en su cuerpo”. Así, el cuerpo se dignifica en las entrañas del amor y Sartre comparte aquí con Jean Genet —a quien él mismo canoniza en su obra *San Genet, comediante y mártir* (2016)— la querencia de hasta los más recónditos órganos y efluvios del cuerpo. El amor se precipitaría sobre el cuerpo del otro en un gesto de revelación-creación que, como fijamos en líneas anteriores, es la tarea del para-sí en la autenticidad asida tras la conversión.

El cuerpo del Otro es amable, porque es libertad en la dimensión de ser. Y aquí amar significa una cosa completamente diferente al deseo de apropiación. Es sobre todo revelación-creación: también aquí, en la pura generosidad, yo me asumo perdiéndome, para que la fragilidad y la finitud del Otro existan absolutamente reveladas al mundo. A partir de mí aparecen cualidades del Otro, que no pueden existir sino para mí y en mi surgir: por ejemplo, el Otro deviene ingenioso cuando yo existo. No puede ser ingenioso por sí mismo. Ser ingenioso significa revelar un nuevo aspecto del mundo, nuevo, inesperado, humorístico y lleno de enseñanzas (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

Además, en el amor yo me convierto en guardián de ese Otro al que, amando, capto en su nuda fragilidad. Es en el sentimiento amoroso donde yo me convierto en el centinela de ese Otro que ha venido al mundo expósito y desvalido y protejo su cuerpo marchitable y mortal de los peligros que lo acechan y que sólo yo veo.

Pero no sólo le doy otra dimensión de ser: me hago guardián de su finitud. En mi libertad se cobija: yo soy quien le ve por detrás

y quien lo desviará del peligro que no puede ver (esto sin desviarme de mis fines, de lo contrario sería negación y sacrificio de mi humanidad) [...] en su finitud es el proyecto que admiro (Sartre, 2019: 660; traducción nuestra).

En este acto protector que caracteriza la naturaleza misma del amor auténtico, yo auxilio al Otro para acercarlo a su meta, esto es, a la realización de su obra proyectada hacia el futuro y libremente escogida y lo hago en un desinteresado gesto de generosidad y “don”, como solícita respuesta a su llamada. El amor es entonces ayuda a la llamada del Otro. En el Cuaderno I, distingue Sartre entre tres tipos de solicitudes del Otro, a saber, la exigencia, la súplica y la llamada.

La exigencia (Sartre, 2019: 335-376) es el modo de solicitud del Otro en el que éste me exige la renuncia de mi libertad en pos de la consecución de sus fines; Sartre la ubica en un eslabón intermedio entre la amenaza —que violenta la libertad del Otro— y la súplica. La súplica (Sartre, 2019: 307-335), segundo tipo de solicitud de la alteridad, es una apelación al Otro desde la renuncia de mi propia libertad; surge tras la asunción de mi inferioridad ontológica con respecto al Otro y por la ingenua pretensión de que éste me asista en un acto de caridad. Frente a ambas se encuentra la llamada (Sartre, 2019: 378-392), en ella el receptor reconoce el “valor” de la obra ajena y decide, en su propia libertad y asumiendo la del Otro, prestar su ayuda. Esta donación al Otro se hace en un gesto de absoluto altruismo donde generosamente uno se compromete a comprender, valorar y ayudar a llevar a término el proyecto ajeno.

La llamada, por tanto, es un esfuerzo por revelar más plenamente el fin, por esclarecerlo frente al Otro, es una extensión del acto con el que se fija el fin, así como a comprensión se prolonga naturalmente en la ayuda. Por la mera posición de un extremo mío en el mundo, incito ya al Otro. El llamamiento consiste en subrayar esta posición de fin [...] No hay nada terminado para reconocer. Simplemente una llamada a comprender el proyecto (Sartre, 2019: 387; traducción nuestra).

Conclusión

En un intento de condensar la complejidad de la idea del amor sartreano en unas pocas palabras, nos acercamos a las páginas de *San Genet, comediante y mártir*, con la esperanza de hallar allí un corolario, una solución oblicua —como no podría ser de otro modo en la ambigua escritura de Sartre— a este longevo interrogante: “Ahora bien, solo hay una respuesta, y es que no se ama nada si no se ama todo, ya que el verdadero amor es salvación y salvaguardia de todo hombre en la persona de *un hombre por una criatura humana*” (Sartre, 2016: 619). Acordamos pues que el amor, ese vínculo profano entre contingencias inmersas en la violencia del mundo —como tan bien patentiza *El ser y la nada* (Sartre, 2021: 501), es el único capaz de salvarnos de la frustración y el fracaso; solo él puede alentarnos en la angustia y la náusea y tan solo él nos reconoce como sujetos libres, como proyectos dignos de ser auxiliados desde la horizontalidad de las relaciones igualitarias. En los *Cahiers* —donde el Otro ya no es visto como un adversario, sino como un potencial aliado—, Sartre deja entrever cómo el amor —y sólo él— salva nuestra estructura ontológica y nuestra carne, sobre la que ya no sobrevuela el hastío o la repulsa, sino la caricia que, con placer y ternura, desnuda y arropa.

■ Referencias

- Amorós, C. (1990). Los escritos póstumos de J. P. Sartre (I). *Revista de Filosofía*, vol. III, n. 4, 143-160. (<https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF9090220143A>).
- Aragüés, J. M. (2005). *Sartre en la encrucijada: los póstumos de los años 40*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dostoievski, F. (2000). *Los hermanos Karamázov*. Traducción de N. Ujánova. Barcelona: Cátedra.
- Francis, J. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Traducción de A. Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte.

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Traducción de J. Rivera. Madrid: Trotta.
- Jeanson, F. (1968). *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Traducción de A. Llanos. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Lo Feudo, J. (2022). Dos manifestaciones de la libertad en Jean Paul Sartre. *Contrastes*, XXVII(1): 41-59. (<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i1.11036>).
- Nietzsche, F. (2006). *El nihilismo: escritos póstumos*. Traducción de E. Nájera. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2019). *Humano demasiado humano*. Traducción de M. Parmeggiani. Madrid: Tecnos.
- Proust, M. (1975) *En busca del tiempo perdido*. Vol. 1. *Por el camino de Swann*. Traducción de P. Salinas. Madrid: Alianza.
- Sartre, J.-P. (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Traducción de J. Bianco. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- (1960). *A puerta cerrada*. Traducción de A. Bernárdez. Buenos Aires: Losada.
- (1964). *Lo imaginario*. Traducción de M. Lamana. Buenos Aires: Losada.
- (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Traducción de V. Praci. Barcelona: Edhasa.
- (2003). *La trascendencia del ego*. Traducción de M. García-Baró. Madrid: Editorial Síntesis.
- (2016). *La náusea*. Traducción de A. Bernárdez. Madrid: Alianza.
- (2016). *San Genet, comediante y mártir*. Traducción de L. Echevarri. Buenos Aires: Losada.
- (2019). *Quaderni per una morale*. Milano: Mimesis Edizioni.
- (2021). *El ser y la nada*. Traducción de J. Valmar. Buenos Aires: Losada.
- (2022). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traducción de M. Acheroff. Madrid: Alianza.
- Savignano, A. (2022). *El problema de los otros en Jean- Paul Sartre*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Verstraeten, P. (1991). Sartre et Hegel, *Les Temps Modernes* (593): 131-153.
- Vinolo, S. (2018). El Sujeto amoroso en Sartre: un puente entre la metafísica y la post-metafísica. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 45: 323-341. (<https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=92703&view=main&lang=es&page=3>).