

## LAS DISTINTAS FORMAS DEL AMOR EN SARTRE Y BEAUVOIR

*THE DIFFERENTS FORMS OF LOVE IN SARTRE AND BEAUVOIR*

Alan Patricio SAVIGNANO  
UBA-UNLa-CEF-ANCBA-CONICET.  
E-mail: savignanoalan@gmail.com

### RESUMEN

En una carta del 12 de septiembre de 1939, Sartre declara a Beauvoir: “Mi querido Castor... jamás sentí tan intensamente que usted es yo mismo... aquí hay más que amor”. ¿A qué se refería Sartre con eso de “más que amor”? Este artículo es un intento de responder a este interrogante por medio de la reconstrucción de las distintas formas del amor según el pensamiento de la pareja existencialista. Este objetivo se alcanza por medio del análisis de la crítica al amor romántico inauténtico en *El ser y la nada* y *El segundo sexo*, seguido por el examen del amor auténtico en *Cahiers pour une morale*.

PALABRAS CLAVE: Sartre, Beauvoir, amor, autenticidad, juramento

### ABSTRACT

In a letter dated September 12, 1939, Sartre declared to Beauvoir: “My dear Castor... I have never felt so intensely that you are myself... there is more here than love.” What did Sartre mean by “more than love”? This article attempts to answer this question by reconstructing the different forms of love according to the existentialist couple's philosophy. This goal is achieved through the analysis of the critique of inauthentic romantic love in *Being and Nothingness* and *The Second Sex*, followed by the examination of authentic love in *Notebooks for an Ethics*.

KEYWORDS: Sartre, Beauvoir, love, authenticity, oath

## INTRODUCCIÓN

“[S]er amado por alguien no es intentar darle una imagen aduladora de uno mismo, es existir en seguridad en el seno de su libertad” (SARTRE, 1983, p. 496)<sup>1</sup>

En *El ser y la nada*, Sartre analiza ciertos aspectos de la existencia cotidiana que parecieran a simple vista estar alejados de la pregunta inaugural por el ser del fenómeno. Es el caso del amor romántico. Las páginas dedicadas a este tema en el capítulo de “Las relaciones concretas con el prójimo” siempre han causado mucha inquietud a causa de su tono cínico. Según el filósofo, el romance no coincide en absoluto con las representaciones idílicas que abundan en la literatura y el cine románticos, donde los enamorados conquistan una felicidad plena gracias a su unión. Bajo la fantasía sentimental del “...y vivieron felices para siempre” de los cuentos de hadas –cliché que se remonta hasta el *Decamerón* (c. 1350)–, Sartre arguye que el amor es, en realidad, una empresa egoísta, conflictiva, posesiva, opresiva y frustrante. Los amantes que buscan en el amado un sentido trascendental contra el absurdo de la existencia son, en el mejor de los casos, ingenuos, y, en el peor, hipócritas.

El antirromanticismo del ensayo lleva a preguntarnos si acaso Sartre descreía enteramente del amor, es decir, si desechara toda posibilidad de un proyecto común entre dos (o más) personas de crear un vínculo afectivo de deseo, confianza y cuidado que fuese esencialmente recíproco. Si el hombre es por definición una “pasión inútil”, es lógico deducir que el amor también debe serlo: apostar por el amor sería elegir un camino que desemboca en desilusión. No obstante, resulta difícil sostener esta opinión desde el momento en que se considera la vida personal del filósofo, en particular, las relaciones íntimas que entabló con distintas mujeres a lo largo de su vida; algunas de estos vínculos sentimentales perduraron incluso hasta su muerte. Entre las *petites amies* públicamente conocidas de Sartre, están: Wanda Kosakiewicz, Dolores Vanetti, Michelle Vian, Evelyne Lanzmann y Lena Zonina. Por encima de ellas, por supuesto, cabe destacar a su compañera de vida, Simone de Beauvoir, con quien mantuvo el vínculo más íntimo, estable y longevo. La distinción del grupo de amigas y Beauvoir suele evocarse con los términos de “amores contingentes” y “amor necesario”. Esta dupla conceptual de ecos leibnizianos<sup>2</sup> fue acuñada por el propio Sartre cuando propuso a Beauvoir tener una relación poliamorosa en la época en

<sup>1</sup> Las traducciones al español de textos en otros idiomas son de mi autoría.

<sup>2</sup> Al igual que la mayoría de los filósofos modernos, Leibniz afirmaba que hay dos tipos de verdades: las necesarias, propias de la razón, y las contingentes, propias de los hechos. Necesaria es una verdad cuando su opuesto es imposible, mientras que una verdad es contingente cuando su opuesto es posible. Extrapolando estas definiciones, Sartre declaraba que el amor que tenía con Beauvoir era *necesario*, pues le resultaba inconcebible una vida sin él, en contraposición con sus *affaires* con otras mujeres, vistos como accidentales y prescindibles.

que eran jóvenes estudiantes de Filosofía (BEAUVOIR, 1980, pp. 25-6). Sin embargo, es necesario advertir que el adjetivo “contingente” resultó ser inadecuado para expresar la importancia que tuvieron los noviazgos mencionados del intelectual parisino, como ha puesto en evidencia Hazel Rowley (2007).

La relación de Sartre y Beauvoir no fue para nada convencional, pasó por múltiples estados y circunstancias, pero se mantuvo incommovible, como ellos mismos han atestiguado en varias ocasiones. “Sólo mi relación con el Castor escapa de la absurdidad de la muerte, porque es perfecta [...] es el único triunfo en mi vida” (1995, p. 46), escribió Sartre en sus diarios de guerra. Por su parte, Beauvoir (2011), en el Epílogo de *La fuerza de las cosas*, confiesa: “En mi vida ha habido un logro cierto: mis relaciones con Sartre” (p. 731). Es evidente que ambos estaban convencidos de que su amor era algo único; no sólo era solamente un tesoro personal, sino también la prueba viviente del triunfo de sus ideas filosóficas. La filosofía de la libertad que profesaban reclamaba, naturalmente, la posibilidad de inventar nuevas formas de amor, no ligadas a las convenciones y tradiciones sociales de su tiempo.

Durante su servicio como soldado en la Segunda Guerra Mundial, mientras urdía las ideas que más tarde darían forma a *El ser y la nada*, Sartre escribía diariamente cartas a su “*charmant Castor*”. En esas epístolas, narraba las peripecias de la jornada marcial, compartía sus reflexiones intelectuales y los avances en la escritura de *La edad de la razón*. En especial, no ahorraba tinta en declaraciones de cariño a su enamorada. Estas cartas fueron publicadas póstumamente en 1983. Pueden ser estudiadas desde la perspectiva del género literario de cartas de amor, como ha hecho Elizabeth Fallaize (1999).

Apreciemos algunas de las adulaciones que Sartre dedica allí a Beauvoir: “la quiero mucho, realmente mucho. No he necesitado esta guerra para darme cuenta” (1986, pp. 299-300); “jamás sentí tan intensamente que usted es yo mismo [...] aquí hay más que amor” (p. 311); “suceda lo que suceda y me convierta en lo que me convierta, lo haré con usted” (p. 353); “está en el horizonte de todos mis pensamientos” (p. 407), “¡Oh, querido amor mío, qué bella y valiosa personita es usted! Y de un amor auténtico. La quiero mucho” (p. 481), “usted es el optimismo de mi vida” (1987, p. 95). No es difícil ver cuán lejos nos hallamos de las agrias denuncias de *El ser y la nada* acerca de que el amor es fuente de inseguridad, sometimiento y frustración.

Estas bellas frases dan cuenta de un género de amor que difiere por completo de lo que Sartre llama el *Infierno de las pasiones*. Sin lugar a duda, el filósofo existencialista creía en la existencia de un amor auténtico, un evento excepcional en la vida común de las personas, pero no imposible. Para él, la posibilidad de semejante fenómeno inusual depende tanto de la disposición de los amantes como de su situación existencial, como se verá más adelante. La distinción entre un amor auténtico y otro inauténtico es un asunto explorado por comentaristas como Thomas Flynn (1995) Philippe Cabestan (2005/4), Gavin

Rae (2012) y Sky Cleary (2015). Es muy atinado el comentario de Flynn acerca de que “puede parecer extraño empezar por lo inauténtico” (p. 208) en relación con la reflexión de la vida del ser humano. Primeramente, hay que dejar en claro que no se trata de una decisión caprichosa. La antinomia sartriana de *inautenticidad* y *autenticidad* recupera las nociones de *Uneigentlichkeit* y *Eigentlichkeit* que Heidegger introduce en *Ser y tiempo*, traducidas por Henri Corbin al francés como *inauthenticité* y *authenticité*. En la analítica existencial, Heidegger (1997) asevera que el *Dasein* está originalmente caído, es decir, que la caída (*Verfallen*) es una de sus determinaciones existenciales: esto significa que inicialmente está "perdido en lo público del uno [*Das man*]" y "ha desertado de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio" (p. 197). Sólo por medio de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*), fundada en un anticiparse angustioso a la muerte como la posibilidad más propia e insuperable, el *Dasein* despierta de la habladería, la curiosidad y la ambigüedad de su ser cotidiano caído y se abre para sí mismo tal como es, es decir, en cuanto cuidado (*Sorge*). Nótese que la autenticidad heideggeriana es un modo de ser que supone como estado previo la inautenticidad. Ahora bien, en Sartre, sucede algo similar: la libertad aparece primero alienada por distintas razones de orden ontológico, social e histórico. Por lo tanto, la autenticidad es una conquista, no algo dado de antemano; la condición humana por defecto es de enajenación, porque el existente humano primeramente se entiende a sí mismo bajo el modo del ser de las cosas. Cabe señalar que el camino hacia la autenticidad (i.e. la reflexión pura, la conversión existencial, la revolución socialista) es un tema excluido de la ontología de *El ser y la nada*, debido a los propios límites disciplinares del plan de la obra.

El modo de existencia que escapa de los procesos de mistificación de la libertad (i.e. mala fe, seriedad, egolatría, opresión) recién es desarrollado en *Cahiers pour une morale*, una obra editada póstumamente en 1983 por Arlette Elkaïm-Sartre, hija adoptiva del filósofo, en la cual se compila los dos cuadernos de anotaciones que él escribió a finales de la década del cuarenta para entregar una “moral ontológica”, que haría de secuela de *El ser y la nada*. Esta obra fue abandonada por múltiples motivos. Este no es el lugar de explicitarlos.<sup>3</sup> Lo que interesa aquí son las reflexiones sobre la posibilidad de un género de amor basado en el reconocimiento, la generosidad y el cuidado. Este original *amar-al-otro* no hace desaparecer la naturaleza conflictiva, ni tampoco la dinámica sadomasoquista de las relaciones interpersonales; al contrario, asume de manera voluntaria y consciente la *tensión* intrínseca del amor con el fin de crear un espacio de seguridad para las libertades que se aman.

<sup>3</sup> Las razones de por qué Sartre interrumpe su moral ontológica de los años cuarenta son reconstruidos de forma clara y suficiente por Fabrizio Scanzio (2005) en su artículo “Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale ?”.

En este artículo, entonces, desarrollaré la visión del amor que Sartre elabora en *El ser y la nada* y en otros escritos contemporáneos. Mi recorte hace omisión de textos juveniles y los trabajos posteriores a la década del cuarenta. Principalmente, me dedico al análisis de las obras filosóficas, aunque, en varias ocasiones, traigo a colación subsidiariamente obras literarias. La primera tarea es la reposición de las características esenciales del amor romántico o del Infierno de las pasiones. Estas propiedades son: 1) el deseo de unificación de las existencias individuales; 2) la búsqueda de posesión del otro; y 3) la dinámica de dominación y subordinación. Esta caracterización sartriana es luego complementada con los aportes de la perspectiva feminista de *El segundo sexo* de Beauvoir. Al interpretar las relaciones entre el amante y el amado a la luz de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, la filósofa denuncia que hay que considerar igualmente que, en sociedades de tradición patriarcal y androcéntrica, el primer papel de la dupla (amante/amo) suele ser encarnado por el varón, mientras que el segundo (amado/esclavo) por la mujer. Asimismo, la mujer enamorada ejerce una libertad mistificada cuando dedica su vida a la adoración de su hombre. Posteriormente, abordo el asunto del juramento de amor. Muestro allí que todo vínculo amoroso está fundado en una promesa de unión, formulada explícitamente o no, que establece ciertas condiciones. Hay ciertos juramentos, como la institución burguesa del matrimonio, que tiene efectos alienantes y opresivos para los cónyuges. En cambio, hay otros acuerdos, como el pacto de amor libre y plena honestidad que Sartre y Beauvoir sellan en su juventud, que son más proclive a resguardar la autonomía de los enamorados. Finalmente, el último apartado está dedicado a las notas sobre el amar auténtico que se hallan dispersas en los *Cahiers*. En particular, me detengo en la dinámica del llamado y la ayuda como estructura básica de los vínculos amorosos auténticos, donde cada uno de los enamorados reconoce al otro como libertad personal en situación y decide ofrecerse generosamente a resguardar el proyecto personal ajeno, rechazando toda intención de apropiación, dominación y utilización del otro.

### I. El sueño quimérico de unificación

Sartre (1996) declara en *El ser y la nada* que ni la felicidad ni la paz son el estado básico del amor, sino el conflicto. Pues, “[e]l conflicto es el sentido originario del ser-para-otro” (p. 389). A su vez, el origen del conflicto intersubjetivo es el deseo de raigambre ontológico de subsanar la separación que existe entre los individuos. La realidad humana es en el modo del para-sí: existe como conciencia (de) sí misma o ipseidad. Toda vivencia, como puede ser una percepción de un objeto externo, es vivida como *mía* y *de nadie más*. Por supuesto, otra persona puede captar, simultáneamente o en otro momento, el mismo objeto aprehendido por mí; pero, entonces, tendrá su propia vivencia, que sólo será *suya* y *de nadie más*. De aquí que Sartre sostenga que las conciencias son, cada una en y por sí misma, un *absoluto* no-

sustancial: “están separadas por una nada insuperable, por ser a la vez una negación interna de la una por la otra y una nada de hecho entre las dos negaciones internas” (pp. 400-1).

Es evidente que la constitución de un yo comprende la negación del otro como no siendo yo mismo, sino, precisamente, siendo *otro*. Este truísmo lógico (otro = no-yo), empero, está asociado a la evidencia patética estudiada por la filosofía y la psicología de que yo no formo parte de la conciencia ajena. La existencia es solitaria en un sentido profundo. El vínculo con los otros no está predado, sino que se construye posterior y externamente. Como advierte Sartre, “la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traerían consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo” (p. 390). Es decir, si el otro fuese un componente inherente de mi ser, no sería una auténtica alteridad, sino un doble encubierto de mí mismo. Esto no impide que exista un deseo muy arraigado en nosotros, de orden ontológico, de licuar la pluralidad de conciencias en una unidad indivisible. De esto habla el antiguo mito helénico de unificación recuperado por Aristófanes en *El banquete* acerca de los hombres primitivos que incansablemente buscan su otra mitad luego de haber sido escindidos por Zeus. Según el dramaturgo, *Eros* es el deseo innato de los hombres de “hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana” (191c-d). En la misma línea, Sartre sugiere que amar es un esfuerzo por superar la soledad original de la existencia: más precisamente, se trata de buscar un refugio de la fría indiferencia del ser en los cálidos brazos de una libertad que me ama, y, a la inversa, la posibilidad de ofrecer cobijo a otra libertad desabrigada en la intemperie. Un yo y un tú que de pronto se entrelacen y se confundan en el abrazo.

El anhelo erótico de unidad es una de las configuraciones que adopta el deseo ontológico general de ser del para-sí en la ontología fenomenológica de Sartre. En el primer capítulo de la segunda parte “El ser-para-sí” del ensayo, el filósofo asevera que el ser para sí de la realidad humana es “carencia” (pp. 120 ss.). Esto se debe a que la ipseidad está atravesada por una negatividad o nihilización, lo que impide a la conciencia ser idéntica a sí misma, pero, a su vez, le posibilita ser presencia ante sí (pp. 110 ss.). El cogito prerreflexivo tiene la estructura del reflejo-reflejante, que hace que la conciencia a la vez se identifique y se oponga consigo misma por una membrana de *nada*. No corresponde entrar en detalle aquí sobre este tema; basta decir que todo intento de colmar esta falta o ruptura originarias está condenado al fracaso, inclusive el amor. A partir de estas premisas, Sartre concluía en 1943 que todo existente humano es una “pasión inútil” (p. 637), ya que malgasta su vida pretendiendo fundarse a sí mismo, o sea, devenir *causa sui*; en los cuadernos de moral redactados a fines de la década del cuarenta, en cambio, reduce el alcance de esta afirmación a los individuos que no tienen el coraje de llevar a cabo la reflexión pura y la subsiguiente conversión existencial. En efecto, al comienzo del primer cuaderno, aclara que “*El ser y la*

*nada* es una ontología anterior a la conversión” (1983, p. 13). Asimismo, en su artículo de homenaje fúnebre a Merleau-Ponty, tilda su trabajo filosófico de 1942 de “una eidética de la mala fe” (1964, p. 196). La descripción del sujeto humano en *El ser y la nada* debe reinterpretarse en retrospectiva como un retrato de lo que el pensador en *Cahiers* llama “el Infierno”, que no es otra cosa que la vida dedicada a la “búsqueda del Ser” (1983, p. 42), esto es, a la búsqueda del para-sí de devenir en-sí o sustancia. En sus propias palabras, el reino del Infierno es “esta región de la existencia donde existir es usar todos los ardides para ser, y fracasar en el corazón de estos ardides y ser consciente del fracaso” (p. 488).

Por supuesto, la primera aparición de la noción de Infierno está en la exitosa obra teatral *A puerta cerrada*, estrenada en el mes de mayo de 1944, donde el personaje de Garcin immortaliza la frase “el Infierno son los Otros” (2004, p. 56). Esta línea de diálogo está asociada a la noción del conflicto de la doctrina del ser-para-otro. Suele ser interpretada como una declaración de pesimismo y cinismo por parte del autor a propósito de las relaciones humanas. Sin embargo, Sartre mismo ha expresado en varias ocasiones su desacuerdo con esa lectura. Por ejemplo, en la presentación de una versión grabada del drama de 1965 para la firma Deutsche Grammophon Gesellschaft, Sartre decía:

“El infierno son los otros” ha sido siempre mal comprendida. La gente pensaba que quería decir que nuestras relaciones con los demás siempre estaban envenenadas, que siempre eran relaciones prohibidas. Pero, lo que quiero decir es algo por completo distinto. Quiero decir que, si las relaciones con los demás están retorcidas y viciadas, entonces el otro sólo puede ser el infierno. (CONTAT & RYBALKKA, 1970, p. 101)

Esto puede confirmarse en el vano intento desesperado de Garcin y Estelle por escapar del Infierno mediante un amor forzado, que tiene por objetivo aislarse de la situación y de los otros (i.e. Inés, quien representa para ellos al *tercero*) buscando amparo en los brazos del enamorado. La empresa resulta un fiasco, porque en el fondo ambos se desprecian y sólo buscan salvarse cada uno a sí mismo: no dejan de ser un traidor cobarde y una infanticida vanidosa ante la mirada juzgadora del otro.

## II. LA BÚSQUEDA DE POSESIÓN DEL OTRO

El amor romántico es uno de los tantos *ardides para ser* de las personas. Hay una promesa de salvación al inicio de toda aventura romántica. Se quiere descubrir en el amado literalmente una *raison d'être*. En *Diarios de guerra*, Sartre (1985) escribe que el amor “es el esfuerzo de la realidad humana para ser fundamento de sí en el otro” (p. 119). En pocas palabras, es una de las actitudes originales que se puede

adoptar frente a otro sujeto, a saber, la asimilación de la trascendencia del otro, por medio del proyecto compartido de una unión afectiva definitiva, dentro de la cual los enamorados se volverían el valor absoluto el uno para el otro.

La filosofía de Sartre explica por qué tenemos la falsa creencia de que la persona amada es capaz de justificar el hecho absurdo de nuestra existencia. Esta ilusión se desprende del modo de ser-para-otro de la realidad humana. Existimos en un mundo en el que nos topamos desde el primer instante con la presencia de otros. Tenemos experiencia de ellos de una manera radicalmente distinta a la de las cosas físicas inanimadas, como una roca o un lápiz. Los otros son conciencias encarnadas que existen en el mundo al igual que yo mismo. Por esta condición, los vivo originalmente bajo el modo del ser-visto, pues otra conciencia se me aparece ante todo como *mirada*. El Otro es el origen de un proceso de alienación que la propia conciencia atraviesa, puesto que me mira, es decir, me aprehende como un objeto en medio del mundo. Ningún otro ente tiene esta capacidad. Asimismo, toda determinación positiva que atribuyo a mi yo, que forma parte de mi identidad como persona, proviene del modo en que las demás personas me contemplan: ser valiente, cobarde, inteligente, idiota, hermoso, feo, etc. “Mi ser para-otro”, afirma el filósofo francés, “es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad” (p. 302). La mirada ajena goza de un poder medusante que petrifica mi original modo de ser ipseidad.

En 1943, Sartre señalaba que el malestar es la vivencia afectiva primordial que acompaña la toma de conciencia de la mirada del Otro (p. 406). Desde este estado anímico, surgen las dos actitudes primitivas ante el prójimo con el fin de recuperar mi ser-para-otro y escapar del flagelo que conlleva: la asimilación y la aniquilación de la mirada. En el primer caso, acepto el yo alienado constituido por la conciencia del Otro y procuro tener control sobre él; en el segundo, lo rechazo y busco hacerlo desaparecer. Estas actitudes antitéticas se truecan constantemente en la vida cotidiana, pues ninguna es autosuficiente por sí sola: forman parte de un circuito fluctuante.

Como ya se ha dicho, el amor romántico es una búsqueda de salvación de la contingencia del ser recurriendo a la mirada del Otro. El amante puede de mala fe engañarse a sí mismo por un corto tiempo acerca de que el amado representa un amparo frente a la contingencia de la existencia. Sin embargo, el esfuerzo de realización del ideal amoroso conduce irremediabilmente a la “insatisfacción”, ya que es en sí mismo “inalcanzable” (p. 402). La utopía del amor se obtendría únicamente si el amante pudiera apropiarse de “la libertad del otro en tanto tal” (p. 391). Esto quiere decir: poseer al otro en la medida que es un sujeto autónomo que decide por sí mismo y se entrega voluntariamente a la adoración del enamorado, libre de toda coacción u obligación. La apuesta amorosa es osada, pero, sobre todo, contradictoria: el amante quiere una libertad que, por sí misma, se someta; es decir, que *escoja libremente*

*dejar de ser libre*. Se trata de una tarea imposible que sólo puede cobrar forma en una puesta en escena en el plano imaginario. Por ello, Sartre dice que el amante busca “una libertad que *juegue* al determinismo pasional y quede presa de su juego” (p. 392).

Una de las mayores contribuciones de Sartre a la crítica del amor romántico es sin lugar a duda la afirmación de que el amor no es sino una empresa de sometimiento. El amante exige que la libertad del amado se someta por medio de un juramento de sumisión, aunque encubierto. ¿Qué es lo que concede el enamorado en el pacto? Hacer del amante un “objeto-trascendencia”, un “centro de referencia absoluto”, el “límite absoluto de la libertad [ajena]”: volverlo, en definitiva, “el valor absoluto” (p. 394). La absolutización de la persona amada significa que todos los proyectos, las personas y las cosas ganan valor exclusivamente en relación con la persona amada. Dentro del amor, todo; fuera del amor, nada. Esto es bien retratado en la obsesión amorosa de Swann por Odette de Crecy o del narrador por Albertine Simonet en *En busca del tiempo perdido* de Proust, donde los protagonistas desatienden sus obligaciones, amistades y reputación a causa de la intensa pasión que sienten por estas mujeres. Vale comentar aquí que la literatura proustiana es una importante fuente de inspiración para Sartre en lo que concierne a sus reflexiones sobre el amor, el deseo y muchos otros temas, como ha demostrado Joel Childers (2013).

En *El ser y la nada*, asimismo, hay una referencia a una escena de *La prisionera* en la que el narrador contempla a Albertine durmiendo mientras la mantiene cautiva en su casa. La escena es mencionada como prueba de que el deseo del amor es algo distinto al “deseo de posesión física” (p. 391). Aquel “puede verla y poseerla a cualquier hora, y ha podido ponerla en situación de total dependencia material”, sin embargo, advierte Sartre, le escapa “por medio de su conciencia” (p. 391). La sumisión lograda por la fuerza no satisface las ansias del amor. Lo que no quiere decir que el amor no tenga pretensiones despóticas. El otro debe entregarse voluntariamente. Por este motivo, la seducción es un instrumento más adecuado que la violencia para ganarse los favores de Cupido. La empresa del amor se revela como “el proyecto de hacerse amar” (p. 399). Esta es otra de las características contradictorias del proyecto de los enamorados: para poner en resguardo mi trascendencia como valor incondicional de otra libertad, debo primero hacer uso de mi dimensión fáctica, es decir, del cuerpo propio y el lenguaje, con el fin de volverme “objeto fascinante” capaz de cautivar la mirada del otro. Sartre describe este proceso como un fenómeno mágico: la seducción es una suerte de encantamiento de la conciencia ajena por medio del cual ella queda presa de sí misma, algo que sucede también en el sueño y la locura. El tema de lo mágico fue abordado por el filósofo en sus textos tempranos sobre la imaginación y las emociones. Aunque no haya asociaciones explícitas en *El ser y la nada*, es evidente que, en las relaciones románticas, tienen un lugar privilegiado las conciencias imaginante y emocionante, pues estas gozan de la función de negar lo real y

crear un objeto que tiene la cualidad mágica de salvar del sinsentido a la existencia humana, al igual que sucede con la obra de arte.<sup>4</sup>

### III. SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE EN CLAVE HEGELIANA

El propósito romántico de aprisionar por medio de la seducción la libertad del otro es un juego al que se lanzan por igual los dos (o más) pretendientes. Las funciones de amante y amado son claramente diferentes, pero están íntimamente ligadas, al modo de caras de una misma moneda giratoria. Los papeles de activo y pasivo, agente y paciente, o sujeto y objeto, se intercambian a lo largo del tiempo. No obstante, suele suceder que la dinámica adopte una configuración asimétrica en la que uno de los individuos gane un estable papel dominante frente al otro, quien adopta uno sumiso. Esto sucede porque el amor inauténtico tiene en sí una base sadomasoquista, cuyo fundamento ontológico radica en la estructura ambivalente e inestable del ser visto y ver al otro.

Sartre reproduce en su exposición del amor la dialéctica del señor y el siervo que Hegel expone en el capítulo IV sobre la conciencia de sí de *Fenomenología del espíritu*. En Francia, el hegelianismo tuvo una gran influencia en la generación intelectual en que se inscribía Sartre. Esto se debió en gran medida a los cursos introductorios de Alexandre Kojève sobre la obra de *Fenomenología* dictados en la École des Hautes Études de París entre 1933 y 1939, aunque no hay que restar importancia a los trabajos de Alexandre Koyré y Jean Wahl (Cf. Jarczík & Labarrière, 1987). A pesar de que Sartre no asistió a las lecciones del intérprete ruso, hay una innegable presencia de su contenido en algunos pasajes de *El ser y la nada*. El amor pasional es un deseo por el reconocimiento que establece una situación desigual y unilateral entre el amante y el amado, que ocupan respectivamente los papeles de amo y esclavo. Esto implica entender el amor como un tipo de relación de dominación y servidumbre en el cual se busca, comúnmente sin admitirlo, la alienación del otro mediante la renuncia de su libertad.

En su comentario del capítulo IV de *Fenomenología*, Kojève afirma que, en la experiencia formativo-dialéctica de la conciencia, la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) representa el pasaje de la animalidad a la humanidad. Este movimiento tiene su origen en el deseo (*Begierde*), que no se colma con el objeto natural, como sucede en el simple consumo por necesidades vitales, sino que busca el reconocimiento (*Anerkennen*) de uno mismo como conciencia de sí por otro ser que también es conciencia

---

<sup>4</sup> La teoría de la magia en el pensamiento sartriano es un tópico complejo y que sólo recientemente ganó notoriedad en los estudios académicos. En mi opinión, la tesis de doctorado, hasta el día de hoy inédita, de Gautier Dassonneville (2016) titulada *De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)* tiene el mérito de ser el análisis más completo y profundo al respecto del tema.

de sí. El objeto del “deseo antropógeno”, tal como lo bautiza Kojève, está volcado hacia el otro, no en su dimensión objetiva y positiva, sino en aquello propio que tiene de humano, es decir, su deseo. Así pues, mediante un giro de dirección, este deseo no tiende directamente a una cosa sino al deseo del otro. Kojève ejemplifica esto con las relaciones conyugales: “en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere ‘poseer’ o ‘asimilar’ el Deseo considerado en tanto que Deseo” (2013, p. 54).

“Desear el deseo del otro” es una expresión equívoca. En la vida cotidiana, “querer lo que quiere el otro” no significa exactamente lo mismo en los contextos de envidia, cooperación, fraternidad, etc. Según Kojève, el deseo antropógeno remite a la acción de “desear que el valor que yo soy o que yo ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro” (p. 55). Dicho de otro modo, uno desea volverse deseable para el otro, ocupar el lugar de “valor autónomo”, en el sentido de ser aquello que el otro quiere. Este anhelo está asociado a la génesis de la conciencia de sí, cuya certeza sólo alcanza su verdad cuando es reconocida en cuanto valor por otra conciencia de sí. Siguiendo a Hegel, en una primera etapa dialéctica, la búsqueda por el reconocimiento lleva a los individuos a una lucha a muerte, debido a que una conciencia pretende ser reconocida sin por su parte reconocer a la otra. Quien no tiene miedo de arriesgar su vida en el duelo a muerte por el reconocimiento, se convertirá en el amo; quien se aferra a la vida, el esclavo.

Con lo dicho hasta aquí, surge la pregunta acerca de si hay en el amor una suerte de batalla de vida o muerte. Existe gente que mata o se mata en nombre del amor. En efecto, en *La invitada*, publicada en 1943 –nótese mismo año que *El ser y la nada*–, Beauvoir dramatiza la sentencia hegeliana de que “cada conciencia persigue la muerte de la otra”, utilizada como epígrafe del libro. Al final del relato, Francisca asesina a Javiera, porque no soporta haber sido degradada a un lugar secundario y dependiente en trío amoroso que conformaban con Pedro. Frente a su rival, ella sentía que su existencia no tenía densidad. Era necesario aniquilarla para volver a ocupar el lugar de la conciencia soberana y del valor absoluto.

#### IV. LA PERSPECTIVA FEMINISTA DE BEAUVOIR

Apenas seis años después de la salida de su primera novela, Beauvoir publica en 1949 el ensayo de *El segundo sexo*, donde lleva a cabo una sustancial revisión en clave feminista de la teoría del amor de *El ser y la nada*. Toma como punto de partida un hecho histórico negligido en la ontología fenomenológica de su compañero: la desigualdad de los sexos. Señala que, históricamente, el varón se ha definido como el Sujeto y lo Absoluto, mientras que la mujer ha representado la Alteridad y lo Relativo (2005, p. 50). Este dualismo asimétrico es el fundamento de culturas patriarcales y androcéntricas que han predominado

hasta la actualidad. Múltiples discursos de orden religioso y científico han pretendido justificar la inequidad sexual apelando a causas deterministas (e.g. el mandato divino, la diferencia somática, etc.), ocultando de este modo los sistemas sexuales de opresión, que son reproducidos por complicidad tanto de opresores como oprimidas.

En el estudio beauvoiriano sobre la mujer, el amor romántico se revela como un dispositivo de dominio del hombre por sobre la mujer en lo que respecta al acaparamiento injusto de derechos, bienes y poderes. La mujer ocupa el lugar del esclavo, si consideramos la sociabilidad desde el modelo hegeliano de reconocimiento unilateral. “Para la mujer, [...] el amor es un abandono total en beneficio de su amor” (p. 810), afirma la autora en el capítulo de “La enamorada”. La enamorada quiere entregarse por completo a su amado, porque representa ante los ojos de ella el sentido de su existencia. Amar es una búsqueda de salvación de la contingencia del ser. Los sufrimientos y las dificultades de la vida pierden importancia desde el momento en que una se vuelve el objeto de adoración de su amado. Esta es la promesa universal del amor, válida para ambos sexos, pero que presenta una modulación específica en la mente femenina: en efecto, desde su crianza infantil, la niña ha aprendido a identificar representaciones de la trascendencia (entendida esta según las claves de autodeterminación del proyecto y superación de la situación) en las figuras del padre, el hermano y el futuro marido. Se le ha inculcado que el varón está destinado a la acción, a realizar grandes hazañas por medio de su trabajo y su valentía. La misión de la mujer, en cambio, es acompañar subsidiariamente al hombre, pues su valor como persona es derivado. De ahí que “[l]a felicidad suprema de la enamorada es ser reconocida por el hombre amado como una parte de él mismo; [...] comparte su prestigio y reina con él sobre el resto del mundo” (p. 821).

La mujer que apuesta por el amor romántico juega a ser sierva y devota. No obstante, Beauvoir señala que su devoción puede ocultar el objetivo adverso de dominar al hombre. El don femenino del amor suele ser *tirano*, ya que esconde en su interior un conjunto de exigencias (p. 827).<sup>5</sup> El principal reclamo de la enamorada es el derecho de propiedad sobre su amante, novio o marido, justificado en el hecho mismo de su propia entrega. Así, la esclavización de la mujer trae consigo obligaciones para el varón, quien paradójicamente limita su libertad soberana en el mismo acto de subyugación de su compañera.

<sup>5</sup> Este tópico también es tratado por Sartre en escritos como *San Genet y Cabiers* Respecto del primer texto, véase el capítulo de “La pareja eterna del criminal y de la santa”, donde aparece la descripción de la sexualidad homosexual de Genet, en particular, la operación simbólica *femenina* que él realiza con el fin de desvirilizar al pederasta “duro” bajo la apariencia de someterse a él (pp. 111-80). En lo que concierne al segundo texto, se lo halla en los análisis de la costumbre del *Potlatch* de los indígenas americanos, donde la generosidad adopta una forma subyugante y alienante (p. 382).

Desde este punto de vista, el personaje de Paula Mareuil de *Los mandarines* cumple bien el tipo de la enamorada de *El segundo sexo*. Al inicio de la obra, Paula abandona su carrera de cantante y negligente su vida social con el fin de dedicarse por completo a la adoración de Enrique Perron, quien, por el contrario, no tiene intenciones de continuar con la relación luego de terminada la guerra, pero teme por las consecuencias de la ruptura. Para conservar a Enrique, Paula le promete no vulnerar su autonomía y evitar ser una carga: “Te he dicho que ahora te quería con una generosidad total, respetando en forma absoluta tu libertad. Significa que no te pido la más mínima rendición de cuentas; puedes acostarte con otras mujeres y callarlo sin sentirte culpable conmigo” (1968, p. 232). Pese a estos renunciamientos, se comprueba con el avance de la trama que Paula es deshonesta. Sus concesiones son una maniobra desesperada para no perder a Enrique, pues, allende de las relaciones íntimas que él entabla con otras mujeres (Nadine y Josette), Paula no tolera que él valore más sus proyectos personales que su amor, es decir, que ella no sea el centro del universo para él. Esto vuelve inauténtico su amor y la precipita a un grave estado de inestabilidad anímica.

En *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir (1953) asevera que el verdadero amor es “renunciamiento a toda posesión” y querer al otro “en su alteridad” (p. 65). Esto conlleva aceptar que el otro en algún momento puede terminar con la unión y yo no tengo ninguna razón para reprochárselo, ni ningún poder para impedirselo. Esta cuestión es reafirmada en los dichos sobre el amor auténtico en *El segundo sexo*:

El amor debería basarse en el reconocimiento recíproco de dos libertades; cada uno de los amantes se viviría como sí mismo y como otro; ninguno renunciaría a su trascendencia, ninguno se mutilaría; ambos desvelarían juntos en el mundo unos valores y unos fines. Para uno y otro el amor sería una revelación de sí mismo mediante el don de sí y el enriquecimiento del universo. (2005, p. 835)

La posibilidad de un reconocimiento recíproco y una unión sin renuncia de la trascendencia debe surgir de un acuerdo diferente al del amor romántico, que se caracteriza por un juego perverso de maniobras para aprisionar a la libertad de la persona amada. Esta posibilidad es explorada por Sartre en su moral de fines de la década de los cuarenta. Pero, antes de abordar las ideas del amor en *Cabiers*, es necesario detenerse en uno de los componentes esenciales de toda relación amorosa mencionado de pasada varias veces hasta aquí: el juramento.

## V. LOS JURAMENTOS DE AMOR: MATRIMONIO Y AMOR LIBRE

El amor siempre está ligado a un juramento. Este es la promesa que se hacen los enamorados de que, pase lo que pase, permanecerán juntos y que cada uno compartirá con el otro sus alegrías y tristezas, logros y dificultades, recursos y privaciones, etc. La constitución de una relación amorosa (una unión conyugal, un noviazgo, un amorío) siempre tiene lugar a partir de un pacto tácito o explícito mediante el cual las partes convierten el afecto mutuo que sienten entre ellas en una empresa común. La pasión erótica se formaliza por medio del acuerdo: los enamorados deciden constituir un *nosotros* que los aparta de los demás sujetos, de *ellos*. Hay, por supuesto, una gran variedad de juramentos amorosos, que varían no sólo cultural e históricamente, sino también por las intenciones singulares y personales de inventar nuevas maneras de ser-con. Sartre destaca dos tipos generales de juramentos: el juramento inauténtico y el auténtico.

El juramento inauténtico es aquel que busca la posesión y el sometimiento mediante la sustanciación de la libre unión amorosa. El matrimonio en cuanto institución civil y religiosa de la burguesía es un modelo perfecto de este género de juramento. Desde su juventud, Sartre expresó un visceral disgusto por las costumbres y la ideología burguesas dentro de la cual se crio. Ese desprecio está presente en *La náusea*. Basta aquí recordar la escena cerca del final del libro en que Roquentin observa desde lo alto de una colina a los ciudadanos de Bouville volver a sus casas luego de la jornada laboral, sin mayores preocupaciones que repetir mecánicamente la misma rutina el día siguiente. En su diario, el protagonista anota: “las ciudades sólo disponen de una sola jornada que se repite, muy parecida, todas las mañanas. Apenas la adornan un poco los domingos. Imbéciles. [...]. Legislan, escriben novelas populistas, *se casan*, cometen la extrema estupidez de tener hijos” (2005, p. 258). Para el autor, la cotidianidad burguesa es la obediencia de hábitos que sirven para extinguir la náusea ante la contingencia de la existencia. La náusea genera, en un primer momento, terror, pero, luego, da la posibilidad de liberación del individuo de su propio pasado y, por supuesto, de las convenciones sociales. Ahora bien, el casamiento era un pilar del estilo de vida de la clase burguesa y Sartre lo detestaba por representar un atentado contra la libertad individual. El matrimonio transforma el proyecto libre y compartido del amor en un sistema de derechos y obligaciones para los esposos. “El matrimonio es una servidumbre”, le dice Marcela a Daniel en *La edad de la razón* cuando habla de su relación libre con Mateo (Sartre, 1997, p. 164).

Téngase en cuenta que la cuestión del juramento atraviesa la obra sartriana de punta a punta, no es una temática exclusiva de la teoría de la *praxis* colectiva de *Crítica de la razón dialéctica*. Es sabido el papel fundamental que tiene en la asociación de individuos en contextos revolucionarios: el juramento es un acto de transmutación del grupo en fusión en grupo permanente. Este acto es un “invento práctico” para garantizar la cohesión y evitar la disolución del grupo, asumiendo el peligro de caer de nuevo en la

serialidad. No obstante, como he sostenido hasta aquí, la noción de juramento está presente en las reflexiones de Sartre alrededor del amor en la década del cuarenta. Y es de suma importancia tener en mente que era un tema destacado en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XX. Está presente en pensadores como Gabriel Marcel y Alain, pseudónimo de Émile-Auguste Chartier. Sartre probablemente haya tomado interés en el juramento durante las clases de Alain, quien fue su profesor de Filosofía en los cursos de khâgne del Liceo Henri-IV de París entre 1920 y 1922. En una entrevista de 1951 publicada por *Les Nouvelles littéraires*, Sartre reconoce una influencia de su maestro escolar en su obra (CONTAT Y RIBALKA, 1970, p. 241). Esta se verifica bien en las referencias a las ideas de Alain en relación con los temas de la imaginación, la conciencia de sí y la mágica. Asimismo, en *Diarios de guerra* y *Cahiers pour une morale*, Sartre formula una serie de críticas a la postura pacifista que Alain profesaba en su escrito *Marte o la verdad de la guerra* de 1921 y que tuvieron gran repercusión en los años de la Segunda Guerra Mundial.

En algunas cartas a Beauvoir, Sartre hace alusión despectiva a la teoría alainiana del amor-juramento. En una de julio de 1938, evoca la conversación que tuvo aquel día con “el boxeador”, apodo que utilizaba para Alphonse Bonnafé. Bonnafé era un profesor de Filosofía y Francés en Sète. Fue colega de Sartre en el Liceo del Havre. Mantenía por entonces una relación íntima con una mujer llamada Lili. Él le había comentado a Sartre que practicaban juntos un amor-juramento al estilo de Alain y eran muy felices. Aunque no haya ningún juicio explícito, Sartre pareciera mofarse de esto con Beauvoir en la epístola. Es necesario suponer aquí una complicidad tácita. Escribió que, para él, Bonnafé representa la figura del “clásico” (SARTRE, 1986, p. 209): un *clásico* cree que las personas buenas son eventualmente recompensadas; lee Corneille y Mallarmé; hace paseos siempre por la misma montaña de Hyères; es una persona que “no siente el perpetuo antojo de ir más allá y de ver otras cosas, sino que un palmo de terreno, una página de libro le bastan” (p. 209). Pareciera por momentos evocar al personaje del Autodidacta. En fin, la apacible felicidad de Bonnafé era a los ojos de Sartre “totalmente ajena” (p. 210), más aún si tomamos en consideración los dichos de Alain sobre el amor-juramento.

En *Elementos de filosofía*, Alain (1941) comparte algunas reflexiones personales acerca del amor en el capítulo dedicado a las pasiones. Afirma allí que el amor es algo distinto al “deseo de la carne”. Este deseo es propio de la parte animal del hombre. Se trata de una pasión perecedera que la persona puede sufrir pasivamente. En cambio, el amor pertenece al campo del hacer, la actividad y la composición. “[E]l amor es un poema” (p. 239). En este sentido, es necesario que se establezca a partir de un juramento de fidelidad, que lo sostenga a lo largo del tiempo por sobre las adversidades que afronta. “Un juramento”, aclara Alain, “significa que yo quiero y que yo haré” (p. 320). Este compromiso no debe ser entendido

como un encadenamiento: al contrario, por medio del acto de jurar, es el destino el que queda encadenado. El juramento del amor puede gozar de obligaciones externas que hacen de auxilios contra los acontecimientos y las pasiones. El casamiento, en cuanto institución pública, pareciera ser la mejor herramienta para cumplir los designios del pacto. A propósito del casamiento, Alain remite a lo dicho por Auguste Comte en su *Sistema político positivo*. La opinión del filósofo decimonónico en este tratado es conservadora. La función del amor y la unión conyugales es cuidar de la fibra más elemental del tejido social: la familia. El matrimonio monogámico instituye una unión exclusiva e indisoluble que se mantiene incluso más allá de la muerte. La armonía del matrimonio se conserva si el hombre y la mujer mantienen los caracteres naturales de sus sexos: el hombre ordena y la mujer obedece. La perversión de este orden natural lleva a la degradación moral. Encontramos aquí claramente los objetos de crítica de Sartre y Beauvoir mencionados en las secciones anteriores de este trabajo.

En otra carta fechada el 12 de diciembre de 1939, Sartre menciona una discusión a propósito del valor del juramento que tiene con Paul y Pieter, dos de sus “acólitos”, tal como llamaba a sus compañeros soldados de la división 70ª de sondeos meteorológicos durante la *drôle de guerre*. La disputa surgió a raíz del hecho de que Mistler, un tercer camarada ausente durante la charla, había roto la promesa que había hecho a otro soldado de nombre Nippert de cederle su permiso de descanso por ser este hombre de familia. Sartre argumentó ante los presentes que no había que comprometerse en ese tipo de promesas y que resultaba una bendición romper un compromiso con “un patán como Nippert” (1987, p. 513). Aprovechó además la oportunidad para arremeter contra los valores sagrados del matrimonio propios de la idiosincrasia burguesa y católica. Señaló que los hogares legítimos tienen menos valor que las relaciones libres. Por lo tanto, Nippert no gozaba de ningún derecho frente a Mistler, quien mantenía por entonces un idilio con una mujer casada y madre de un niño. En su breve tiempo juntos, Mistler cultivó una fuerte estima por Sartre, haciendo por momentos el papel de discípulo improvisado. El pensamiento de Sartre sobre el valor verdadero que puede tener un amorío fue para él una suerte de redención respecto de la culpa que acarreaba por la ilegitimidad de sus relaciones amorosas (pp. 513-4).

En definitiva, Sartre deja registro en sus cartas, su literatura y su filosofía de su desprecio ante el amor burgués, unión que se cristaliza a partir del juramento institucional del matrimonio y tiene como función primaria el establecimiento de un orden social mediante la constricción de las libertades de los cónyuges. Su apuesta es por el amor libre: es lo que propone a Beauvoir al comienzo de su relación y de lo que se vanagloria frente a sus acólitos durante la guerra. Sin embargo, el amor libre sartriano no se define por la ausencia de todo compromiso. No es de ningún modo sinónimo de libertinaje, como han pensado algunos de sus detractores. El amor libre está fundado en un compromiso, nace de un juramento,

puede establecer lazos fuertes y longevos entre los amantes. Tiene de excepcional que se construye sobre la honestidad, el respeto de la libertad del otro y el cuidado de su cuerpo. Veremos esto en la siguiente y última sección de este artículo.

## VI. EL AMOR AUTÉNTICO COMO CUIDADO MUTUO

Es principalmente en los cuadernos morales de finales de 1940 que Sartre ofrece algunas indicaciones sobre qué es el amor auténtico, sin alcanzar, a mi parecer, una definición acabada. Es preciso comenzar señalando que este tipo de amor requiere como condición necesaria efectuar una reflexión pura y una conversión existencial por medio de las cuales los sujetos aceptan su modo de ser ec-stático, diaspórico y problemático. Esto conlleva necesariamente abandonar el sueño quimérico de ser ellos mismos, lo que el filósofo denominaba "Valor" en *El ser y la nada*. "La persecución del Ser es el infierno" (1983, p. 42), dice Sartre. La conversión existencial es un esfuerzo por escapar de la tortura a la que nos sometemos *motu proprio* en el esfuerzo inútil de querer ser en-sí-para-sí o identificarnos con una imagen sustancial de nosotros mismos, esto es, el Yo-Psique, "ídolo sangriento que se alimenta de todos los proyectos" (p. 497). La desesperación que sobreviene en la búsqueda de la sustancialidad por la mirada del Otro es una de las regiones del infierno del Ser. Sin embargo, esta transformación radical de la persona no hace desaparecer la naturaleza conflictiva de las relaciones interpersonales, y, por ende, no nos vuelve inmunes a las decepciones del amor romántico. En negro sobre blanco, Sartre declara: "No hay amor sin esta dialéctica sadomasoquista de subyugación de las libertades que he descrito. No hay amor sin reconocimiento más profundo y comprensión recíproca de las libertades (dimensión que falta en *El ser y la nada*)" (p. 430). El amor auténtico no es entonces un estado apacible, sino que es "tensión" entre dos designios contrapuestos de los amantes de apropiación y aceptación del otro. No se puede amar sino dentro de este terreno ambiguo en el cual la unión está en constante asedio, no sólo por amenazas externas (situación, el tercero, etc.), sino por su misma naturaleza ambivalente. Los enamorados que se aman de forma auténtica no reprimen esta verdad por más angustioso que sea; en esto consiste sobre todo su autenticidad. Además, la honestidad consigo mismo y con el otro los coloca en una posición ventajosa para hallar un equilibrio entre los dos polos opuestos del amor.

Nótese la acotación entre paréntesis que Sartre hace en la anterior cita acerca de que el tópico del reconocimiento y la comprensión de las libertades no fue desarrollado en el ensayo de 1943: es una dimensión por completo ausente, lo que representa un problema grave, dado que, sin ella, no es posible comprender íntegramente el amor. En los *Cahiers*, la cuestión es subsanada, pero, como la obra no llegó

a ser publicada en vida del filósofo, muchos intérpretes que desconocieron el texto inédito llegaron lógicamente a la conclusión de que la visión sartriana del amor era puramente cínica y desesperanzadora.

Ahora bien, Sartre explica en sus cuadernos de moral que un amor basado centralmente en el reconocimiento, el cuidado y la solidaridad es una posibilidad para la realidad humana. Amar auténticamente, aclara, es “develar el ser-en-medio-del-mundo del Otro, asumir este develamiento y, por ende, este Ser en el absoluto; regocijarse de ello sin tratar de apropiárselo; ponerlo al abrigo en mi libertad y trascenderlo sólo en la dirección de los fines del Otro” (p. 523). La expresión “develar al Otro en su ser-en-medio-del-mundo” puede interpretarse como comprenderlo en el marco de su proyecto y situación. Esto se opone a la aprehensión instrumental del otro únicamente en su carácter relativo a mí, como si fuese primariamente un medio para que yo alcance un propósito mío. Al contrario, se trata de comprenderlo desde el punto de vista único del mundo que él mismo es, es decir, descubrir cuáles son sus valores, sus deseos, su entorno, su pasado, sus capacidades, etc.

Por otro lado, a partir de esta comprensión de orden empático, asumo la misión de ponerlo bajo mi protección. ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué necesita el otro de mi protección? Porque somos lanzados al ser desamparados y nuestra existencia es originalmente frágil: nos movemos en un mundo repleto de obstáculos que no podemos sortear solos y estamos rodeados de amenazas que pueden poner en peligro nuestro propio ser. Necesitamos del otro para que las empresas que libremente escogimos y nos definen como personas lleguen a realizarse. Proteger al otro es ayudarlo a realizar sus fines: trascenderlo sólo en la dirección que él mismo persigue. Así pues, uno de los pilares del amor auténtico es el apoyo mutuo. Es común escuchar que la fortaleza de una relación queda de manifiesto en los momentos difíciles de necesidad. Teniendo esto en mente, cabría considerar que se obtiene una idea adecuada del vínculo afectivo que mantuvieron Sartre y Beauvoir leyendo *La ceremonia del adiós*, donde ella narra los muchos cuidados que daba a su compañero en sus últimos diez años de vida, cuando su salud corporal y mental se deterioró de manera precipitada.

Ahora bien, en el amor auténtico, no se impone la dialéctica sadomasoquista de someter al otro o ser sometido por el otro, sino la del llamado y la ayuda. Hay una sección del primer cuaderno de *Cahiers* donde el filósofo expone las distintas maneras en que una libertad se puede dirigir a otra en aras de obtener algo (Sartre, 1983, pp. 224 ss.). Para mencionar algunos ejemplos, puede suplicar, aguardar, proponer, exigir, violentar y llamar (*appeler*). Solicitudes como la súplica y la exigencia tienen en sí efectos enajenantes y subyugantes. Me he explayado sobre esto en otro lugar (SAVIGNANO, 2022, pp. 266-282). El llamado (*l'appel*), en cambio, es un género de solicitud singular que escapa del Infierno de las pasiones. Sartre dice que el llamado es un pedido de ayuda que no es acompañado por ningún tipo de

coacción y se apoya únicamente en la pura generosidad del otro. La necesidad del llamado surge, por supuesto, del hecho de que la realidad humana es finita y frágil, de tal modo que un individuo jamás posee la capacidad o los recursos suficientes para alcanzar sus designios por sí sólo. Nadie es enteramente autónomo en el sentido de bastarse a sí mismo: necesitamos de la ayuda de los otros para tener éxito en nuestros proyectos personales. En efecto, la facticidad de la existencia establece una serie de limitaciones y obstáculos, como son las enfermedades, la ignorancia, la pertenencia a una minoría social oprimida, etc. Todo existente humano se enfrenta a un campo de adversidad que pone un techo al movimiento de trascendencia que anima su elección original. Por este motivo, le es menester entablar comunicación con los otros sujetos en busca de ayuda. Esto es evidente durante la infancia del sujeto, donde el cuidado es indispensable para la supervivencia, pero sigue siendo verdad en la vida adulta. El caso modelo para Sartre es la literatura. “Escribir es, pues, a la vez, revelar el mundo y proponerlo como tarea a la generosidad del lector” (Sartre, 1950, p. 85). El fenómeno de la literatura es una instancia del llamamiento: el escritor invoca al lector para que ayude a darle realidad a la obra. Esta última no sería nada, apenas un bloque de papel trazado, sin el soplo de vida que le infunde el lector con el mismo acto de la lectura.

Hay algunas características muy especiales que Sartre atribuye al llamado en *Cahiers*. En primer lugar, señala que la solicitud de ayuda siempre está dirigida a una “libertad personal en situación” y se apoya en una “solidaridad a construir por la operación común” (1983, p. 285). La expresión “libertad personal en situación” hace referencia al hecho de que el solicitante toma en consideración quién es la persona a la que se dirige y cuál es el contexto en que se encuentra. No toda solicitud toma estas consideraciones. El imperativo del deber, al contrario, exige cumplir con una obligación incondicionalmente, sin atender a las posibilidades con las que de hecho cuenta la persona exigida. Este es el sentido que extrae Sartre de la célebre frase de la ética kantiana “debes, entonces puedes”. La incondicionalidad de la ley moral vuelve irrelevantes a las condiciones materiales o existenciales del agente. En segundo lugar, una “solidaridad a construir” presupone que el lazo no está predado y que es una invención conjunta producto de un acto de voluntad. De esta manera, la persona interpelada por la llamada no está compelida a dar una mano al solicitante, como sucede en los casos que se da un estado de dependencia (e.g. el esclavo complaciendo el deseo del amo). La ayuda es un acto “originalmente gratuito y desinteresado” (p. 286), que además pone la generosidad como valor, es decir, apunta a construir lazos humanos de esta naturaleza.

Asimismo, la llamada y su respuesta están fundadas en una “comprensión” de orden “empático” (*sympathique*) del otro (p. 288). Esta comprensión empática es el acto intuitivo por medio del cual capto el ser-en-el-mundo de otra conciencia o, según la expresión corriente, *me pongo en los zapatos del otro*. De esta

forma, hago míos sus anhelos, sus inquietudes, sus problemas, aunque no se trata de apropiarse de la vida ajena. El otro y yo conservamos nuestra autonomía. Los proyectos existenciales siguen siendo propios y el carácter de ipseidad de la conciencia se mantiene inalterado. La unión no deja de ser una totalidad destotalizada. Pero, la singularidad de la ayuda ante el llamado radica en querer que las metas del otro sean realizadas por él mismo a través de mi compromiso con su situación: esto quiere decir que me comprometo a modificar su entorno para que le resulte más fácil trascenderlo desde sus condiciones existenciales. A modo de ilustración, si alguien está perdido, lo oriento con indicaciones; si está enfermo, le ofrezco mis cuidados; si está siendo oprimido por un tercero, intervengo con acciones o palabras para detener la injusticia. Sartre afirma que el fenómeno del llamado supone la “entrega [*dévouement*] en el sentido original del término” (p. 293). Yo me entrego al otro en el sentido de volverme voluntariamente medio o mediación para su empresa personal. Esta generosidad es genuina sólo si no busco sacar un provecho de mi gesto, es decir, si se hace de manera desinteresada. Supone un “reconocimiento de la diversidad” de las empresas humanas y sus valores (p. 285). Además, significa ofrecerse bajo el modo de la “pasividad” y la “instrumentalidad” (p. 298). Esto ya sucedía con la simple vivencia de la mirada del otro, que tiene el efecto espontáneo de objetivación de mí ser-para-sí. Sin embargo, en la respuesta de la llamada, hay una diferencia crucial: la alienación es querida. La conciencia quiere encarnarse por y para el otro, volverse un *don*, elige por sí misma la *pasión*. Toma la decisión de perderse dándose a sí misma al Otro, y, paradójicamente, gana una plenitud que antes le estaba vedada. Pues, “el medio en el que el hombre puede y debe llegar a ser lo que es, es la conciencia de los otros” (p. 598), dice Sartre en *San Genet*. En fin, el Infierno de los otros es superado desde el instante en que el original conflicto intersubjetivo es aprovechado para que los proyectos individuales puedan realizarse.

Por supuesto, todo lo descrito hasta aquí acerca del llamado y la ayuda es algo excepcional en la vida cotidiana, donde, tristemente, predomina el autointerés. Por ello, Sartre asevera que la empresa de una unión amorosa basada en la generosidad es una apuesta riesgosa: se corre el peligro de que el reconocimiento sea unilateral, que el don no llegue a ser correspondido y uno se quede de pronto doblemente desamparado (*doblemente*, porque, primero, el desamparo es una condición de la existencia y, segundo, el hecho de que el otro ha decidido no extenderme su mano luego de la solicitud). Asimismo, las chances de construir un amor auténtico son escasas por razones fácticas que sobrepasan a los individuos: ellos viven en sociedades donde rigen estructuras de opresión como el capitalismo, el colonialismo, el androcentrismo, etc. Estas estructuras reproducen, cada una a su manera, la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, que sofoca desde el inicio todo esfuerzo común por establecer lazos solidarios de reconocimiento mutuo. Probablemente, una de las notas más importantes de los *Cahiers* respecto del amor es la siguiente: “(e)n un universo de violencia usted no puede concebir un amor puro.

A menos que en este amor esté contenido la voluntad de terminar con el universo de violencia. La comunicación entre dos personas pasa por el universo entero” (1983, p. 16). En el corazón del amor hay una intención de acabar con todas las estructuras de violencia que condicionan los vínculos interpersonales. Como no podría haber sido de otra manera, el amor es revolucionario en Sartre.

## REFERENCIAS

- Alain (Émile Chartier). *Éléments de philosophie*. Paris : Édition Gallimard, 1941. Edición digital realizada por M. Bergeron y almacenada en: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/elements\\_de\\_philo/elements\\_de\\_philo.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/elements_de_philo/elements_de_philo.html).
- Beauvoir <de>, S. *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J. Solero. Buenos Aires, Editorial Schapiere, 1956.
- Beauvoir <de>, S. *Los mandarines*. Trad. S. Bullrich. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- Beauvoir <de>, S. *La plenitud de la vida*. Trad. S. Bullrich. Buenos Aires: Edhasa, 1980.
- Beauvoir <de>, S. *El Segundo sexo*. Trad. A. Martorell. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.
- Beauvoir <de>, S. *La fuerza de las cosas*. Trad. E. de Olaso. Buenos Aires: Debolsillo, 2011.
- Childers, J. M. Sartre, Proust, and the Idea of Love. *Philosophy and Literature* 2(37), p. 389–404, 2013. <https://doi.org/10.1353/phl.2013.0017>.
- Contat, M. y Rybalka, M. 1970. *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Paris : Édition Gallimard, 1970.
- Dassonneville, G. *De la magie au magique. Conscience, réalité-humaine et être-dans-le-monde chez Sartre (1927-1948)*. Université Lille 3 en cotutelle avec l'Université de Liège. 2016. <https://www.theses.fr/2016LIL30004>.
- Fallaize, E. Love from Simone: Epistolarity and the Love Letter. *Sartre Studies International*, 5(1), p. 49–63, 1999.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. J. E. Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Jarczyk, G. & Labarrière, P.-J. *De Kojève a Hegel : cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Aubier-Montaigne, 1987.
- Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Recopiladas y publicadas por R. Queneau. Trad. A. Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013.
- Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual (*Fedón*), M. Martínez Hernández (*Banquete*) y E. Lledó Íñigo (*Fedro*). Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Rae, G. Sartre on Authentic and Inauthentic Love. *Journal of the Society for Existential Analysis*, 1(23), p. 75-88, 2012.

- Rowley, H. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. M. Roca. Bogotá: Lumen, 2007.
- Sartre, J.-P. *¿Qué es la literatura?* Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 1950.
- Sartre, J.-P. *Situations*, IV. Paris : Édition Gallimard, 1964.
- Sartre, J.-P. *San Genet. Comediante y mártir*. Trad. L. Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1967.
- Sartre, J.-P. *Diarios de guerra XI de 1939 – III de 1940*. Trad. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983.
- Sartre, J.-P. *Cartas al Castor y algunos otros. Edición, presentación y notas de Simone de Beauvoir*. (Vol. I: 1926-1939). Trad. Irene Agoff. Barcelona: Edhasa, 1986.
- Sartre, J.-P. *Cartas al Castor y algunos otros. Edición, presentación y notas de Simone de Beauvoir*. (Vol. II: 1940-1963). Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987.
- Sartre, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 - mars 1940*. Nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris : Édition Gallimard, 1995.
- Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1996.
- Sartre, J.-P. *Los caminos de la libertad: Vol. 1. La edad de la razón*. Trad. M. Cardozo. Buenos Aires: Editorial Losada, 1997.
- Sartre, J.-P. *A puerta cerrada, La puta respetuosa, Las manos sucias*. Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- Sartre, J.-P. *La náusea*. Trad. A. Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 2005.
- Savignano, A. *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*. Buenos Aires : Editorial SB, 2022
- Scanzio, F. Pourquoi Sartre n'a-t-il pas terminé sa morale ? *Daimon. Revista de Filosofía*, 35, p. 75–88, 2005.



SAVIGNANO, Alan Patricio . LAS DISTINTAS FORMAS DEL AMOR EN SARTRE Y BEAUVOIR. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 20, n. 3, 2023, eK23071, p. 01-22.

Recebido: 10/2023

Aprovado: 11/2023