

El amor en las relaciones concretas con el prójimo

(Ontología y ética en El ser y la nada)

Por *María Fernanda Guevara Riera* *

Resumen

El presente artículo revisa las relaciones concretas con el prójimo contenidas en *El ser y la nada* para mostrar que éstas tal como aparecen descritas por el propio Sartre son de mala fe. Al mismo tiempo sugiere que dentro del propio *El ser y la nada* existen elementos rescatables para construir relaciones concretas con el prójimo auténticas. Para tal efecto se esclarecen las relaciones entre la condición ontológica del para-sí y la ética. Se analiza el papel que desempeña el psicoanálisis existencial en el rescate de la autenticidad y finalmente se discute en detalle, a manera de ilustración, la figura del amor.

* Licenciada en Filosofía (U.C.A.B. 1996). Profesora en las Escuelas de Administración y Economía en la Universidad Católica Andrés Bello. Investigadora del Instituto de Estudios Avanzados (I.D.E.A.).

Abstract

The present article studies the concrete relationships with the neighbor explained in *Being and Nothingness*; it demonstrates that they, as described by Sartre, are of *mauvaise foi*. The essay also suggests that *Being and Nothingness* contains elements which can be used to build authentic concrete relationships with the neighbor. To prove this, the connection between the ontological condition of the *poursoi* and ethics is explained. The role performed by existential psychoanalysis in rescuing authenticity is also scrutinized. Finally, as a means of illustration, the figure of love is discussed in detail.

0. Planteamiento del problema

El presente trabajo versa sobre las relaciones concretas con el otro en Sartre, concentrándose, específicamente, en la figura del amor. Nuestra hipótesis sostiene que ésta, tal como aparece en *El ser y la nada*¹, es de mala fe, a pesar de que el propio autor no lo haya hecho explícito. Tal ambigüedad ha generado un conjunto de comentarios críticos que ven en el existencialismo de Sartre una antropología pesimista². El objetivo de nuestra labor será mostrar cómo dentro del propio *El ser y la nada*, a partir del análisis de la condición ontológica del *cogito*, la mala fe y el psicoanálisis existencial emerge la posibilidad de rescatar una visión del hombre más positiva³ mediante la elaboración de un *ethos* distinto del de la mala fe.

¹ JeanPaul Sartre: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Tr. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 9ª edic., 1993

² En particular los críticos católicos han enfatizado los resultados negativos a los cuales conducirían los presupuestos del existencialismo sartreano.

³ Entenderemos por "positiva" aquella aproximación antropológica que intenta "hacer" del hombre un sujeto capaz de autodirigirse y autoconstruirse dentro de la contingencia radical de su existir.

Para realizar esta labor, obramos, por así decirlo, desde los márgenes del texto y desde allí nos dirigimos hacia el núcleo mismo de la propuesta ética de *El ser y la nada*. Creemos que el nudo de nuestra cuestión se encuentra en la angustia⁴ y la desesperación⁵, no en vano, las nociones más divulgadas de la filosofía existencialista. Sólo que la presente comunicación enfocará tales estados de ánimo desde las relaciones entre la ontología y la ética, para sugerir la posibilidad de vivir una ética de la autenticidad en la que la misma imagen del otro se transforma.

Creemos que reconocer auténticamente la presencia del otro y su necesidad para construir el sentido de la existencia, es uno de los aportes más importantes de Jean Paul Sartre, conjuntamente a toda aquella tradición filosófica que parte de Hegel y recorre gran parte de la fenomenología existencial⁶. El presente trabajo pretende dar cuenta de esa "pasión inútil" con la cual Sartre caracteriza la existencia humana, para sugerir que dicha inutilidad se desprende de una expectativa errónea en la que se sobredimensiona el papel del otro.

Más específicamente intentaremos responder la siguiente pregunta: ¿No constituye acaso el intento de mutua justificación de los sujetos, descrito por Sartre en la actitud concreta del amor, una figura encubierta de la mala fe? Nuestra hipótesis sostendrá

⁴ Entendida como angustia ante la nada, es decir, como el sentimiento fundamental experimentado por el sujeto ante la carencia de sentido y finalidad de la existencia.

⁵ La desesperación es una forma que toma la angustia ante sí misma cuando el sujeto no asume una postura reflexiva y orientadora frente a la infinitud de un universo carente de signos de orientación absolutos. Cfr. Sören Kierkegaard: *Tratado de la desesperación*, Santiago Rueda, s.f. y *El concepto de la angustia*, Madrid, EspasaCalpe, 1979. En este sentido, JeanPaul Sartre retoma las nociones de angustia y desesperación de este autor danés.

⁶ El problema del otro en la fenomenología francesa irrumpe en el momento en el cual la existencia de una segunda conciencia pone en duda la ecuación idealista. Así, al romperse la ecuación aparece una suerte de "guerra de conciencias": la primitiva seguridad de la conciencia replegada sobre sí y, por consiguiente absoluta, es puesta en entredicho al tener que pasar por el reconocimiento del otro.

que la mala fe es justamente el intento de retornar a aquel estadio primitivo del *cogito*, en el cual se rechaza el reconocimiento intersubjetivo. Y que, en cambio, la actitud auténtica se caracteriza por el reconocimiento mutuo de las conciencias, aun cuando éstas nunca alcancen una reconciliación definitiva mediante ese proceder.

Para tal efecto, el trabajo presenta una primera sección que se encarga de esclarecer las relaciones entre la condición ontológica del para-sí y la ética en función de una autenticidad rescatada desde el ejercicio del psicoanálisis existencial. En el segundo apartado se analiza el fenómeno de la mala fe, para proyectarlo, en la tercera sección, sobre las relaciones concretas con el prójimo. Finalmente, en el cuarto y último apartado, aplicamos nuestras consideraciones sobre la figura del amor.

1. La autenticidad rescatada desde el psicoanálisis existencial

En el último apartado de *El ser y la nada*, titulado "Perspectivas morales", Sartre se plantea expresamente el problema de las relaciones entre la ontología y la ética. En esta dirección nos dice que, a pesar de que la ontología no puede formular de por sí prescripciones morales, en tanto se ocupa solamente de lo que es⁷, puede avizorar *lo que sería una ética que tomara sus responsabilidades frente a una realidad humana en situación*⁸. ¿Qué quiere decir Sartre con esto?

Para tratar de responder este interrogante, reparemos que el para-sí o sujeto se vive en el mundo como carencia de ser: no es lo que es, pues no puede identificarse y coincidir con su pasado, y es lo que todavía no es, es decir proyecto de ser. El para-sí es trascendencia, pero trascendencia a partir de una situación dada

⁷ No olvidemos que el subtítulo que acompaña *El ser y la nada* es *Ensayo de ontología fenomenológica*.

⁸ *El ser y la nada*, p. 757. Lo subrayado es del propio autor.

en la cual se encuentra arrojado y que quiere negar. Ahora bien, la trascendencia, en tanto proyecto de ser lo que aún no se es, implica una dimensión valorativa: la primera cuestión del para-sí es decidir qué quiere ser. Pero eso es precisamente un problema ético que se desprende de su condición ontológica: puesto que de por sí no es nada (*no es* propiamente su pasado y es proyecto, es decir lo que aún *no es*) y debe ser algo, ha de decidir lo que quiere ser. Si no lo hace, si decide trascender su propia trascendencia, se aniquila. Este proyecto de dirigir su trascendencia en contra de sí mismo, negándola, se denomina "mala fe": *El ser humano no es solamente el ser por el cual se develan negatidades en el mundo; es también aquel que puede tomar actitudes negativas respecto de sí*⁹. Dichas actitudes son negativas puesto que el para-sí pretende ocultar, y en el límite extremo eliminar, su misma condición ontológica, a saber, la de ser una nada que quiere ser algo; proyecto destinado al fracaso, porque al decidir eliminar su libertad, la ejerce, si bien sin reconocerla explícitamente. Por ello, intentar suprimir la nada significa, equivale a reducirse a cosa para evitar la angustia de tener que ser algo mediante el proyecto y la elección: en este nivel, nada y libertad se reclaman mutuamente. Vale decir, entonces, que la primera cuestión ética estriba, según Sartre, en tomar posición respecto de la propia condición ontológica: ¿Qué hacer con la indeterminación que soy? ¿Qué hacer con la nada que me constituye sin ser algo acabado? ¿Qué hacer, en fin, con la libertad a la cual estoy condenado?

Ahora bien, la mala fe se presenta, según Sartre, como un proyecto originario de la conciencia, en el sentido de que todo hombre se vería tentado a asumirla como proyecto fundamental de vida. Si esto es así, es legítimo preguntarse: ¿es posible escapar de este proyecto originario? Sartre piensa que sí se puede mediante el ejercicio de lo que él mismo denomina el "psicoanálisis existencial", pues:

(...) las diversas tareas del para-sí pueden ser objeto de un psicoanálisis existencial, pues todas ellas

⁹ *Ibid.*, p. 91

*apuntan a producir la síntesis fallida de la conciencia
y el ser bajo el signo del valor o causa de sí*¹⁰.

Según esto, parece ser que el problema ético del parásito en la ontología sartreana radica en la pretensión inicial del *cogito* de querer ser *causa sui*. Este proyecto es "malo" porque es imposible, porque, si se lo asume, se transforma al hombre en una "pasión inútil". Por ello, hay que reconocer la necesidad que tiene el parásito de realizar una revisión radical de sí (psicoanálisis existencial) para ver si le es posible asumirse desde otra perspectiva que no sea la de recuperación total del ser. En otras palabras, para ver si puede asumirse auténticamente en lugar que de mala fe y superar esa pasión inútil que la caracteriza. El proyecto auténtico es "bueno" porque, al hacerse cargo de la condición ontológica del hombre, se dispone a construir lo que "al hombre le falta de hombre".

Por esta razón, el psicoanálisis existencial se presenta como el procedimiento que pretende modificar el *valor* a partir del cual los sujetos encaran su existencia, y es, desde ya, un ejercicio que se realiza en el ámbito ético. Sartre advierte que el sujeto asume los valores a partir de la existencia vivida como una *falta* radical de *un* significado fundamental de la existencia. De esta manera, no discute la carencia del sujeto, pues eso es precisamente su condición ontológica, sino más bien, la aproximación ética que poseen los sujetos a la misma:

(...) el resultado principal del psicoanálisis existencial ha de ser hacernos renunciar a la seriedad. La seriedad tiene como doble característica, en efecto, considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana, y transferir

¹⁰ *Ibid.*, p. 758

*el carácter de "deseable" de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material*¹¹

Por lo pronto, esta actividad de autoreflexión informa al sujeto de su primitiva actitud de mala fe: éste sería el primer paso del psicoanálisis existencial. A partir de aquí caben las interrogantes sartreanas que otean la posibilidad de otra *actitud fundamental* hacia sí mismo, es decir de una ética que se corresponde con la condición ontológica del para-sí.

De esta manera, el estudio ontológico nos ha lleva a un *plano moral*. Dicho plano, según acabamos de ver, está inmediatamente impregnado de mala fe, porque los valores proyectados por el para-sí intentan evadir la angustia constitutiva de una existencia absurda y carente de lineamientos absolutos:

*Así, estamos ya en el plano moral, pero, concurrentemente, en el de la mala fe; pues es una moral que se avergüenza de sí misma y no osa decir su nombre; ha oscurecido todos sus objetivos para librarse de la angustia*¹².

Si se soslaya el psicoanálisis existencial, eliminando la angustia, no cabe ni siquiera la descripción de una nueva actitud fundamental, puesto que no se es capaz de reconocer la mala fe en la búsqueda fallida del para-sí de ser un en-sí. Pareciera, entonces, que Sartre, al momento de plantear las diversas interrogantes sobre la posibilidad de superar la actitud primitiva del sujeto, da por sentado que su descripción es realizada desde la superación de la mala fe. Si pensamos Sartre desde este enfoque: ¿Qué perspectivas se nos abren a partir de esta interpretación? ¿Puede la existencia no ser captada como un intento fallido? Es decir, una vez más, ¿podemos escapar de la mala fe? Y a partir de allí, ¿podemos delimitar ciertos lineamientos morales que garanticen el ejercicio de una existencia auténtica?

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

Si el hombre es capaz de tomar postura ante sí mismo en el ámbito de una reflexión no cómplice, puede *descubrir* que el motor de la existencia es la angustia. Ésta manifiesta la irreductibilidad de la libertad y la imposibilidad de enmarcarla en valores absolutos que sostengan al parásito de manera fundamental: *Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la Nada por la cual existe el mundo*¹³. Sólo de esta manera la captación de la existencia se realizará desde la asunción radical de la contingencia y desde la necesidad de construir proyectos a partir de los cuales orientarse en el mundo. Conforme a lo expuesto, el psicoanálisis existencial debe proveer al para-sí de los recursos reflexivos necesarios para romper con el movimiento fundamental de la trascendencia, a saber, la intención de alcanzar *la fusión sintética del ensí y el parásito*¹⁴. De esta manera, el proyecto de mala fe como conducta primitiva hacia el otro estaría superado. Dicha superación no sería absoluta, sino que debería ser reiniciada constantemente.

En efecto, si el sujeto acepta, a partir del ejercicio constante de la reflexión implicado en el psicoanálisis existencial, que la plenitud o coincidencia total consigo mismo y con el mundo es irrealizable, puede emprender el camino hacia *otra actitud fundamental*. Este proyecto de "conversión", de la mala fe a la autenticidad, es caracterizado y cuestionado por Sartre como sigue:

*El para sí escoge, pues, no recuperarse sino huirse, no coincidir consigo mismo, sino estar siempre a distancia de sí. ¿Cómo ha de entenderse este ser que quiere mantenerse en respeto, que quiere ser a distancia de sí? ¿Se trata de la mala fe, o de otra actitud fundamental? ¿Y puede vivirse este nuevo aspecto del ser*¹⁵?

¹³ *Ibid.*, p. 759

¹⁴ *Ibid.*, p. 758

¹⁵ *Ibid.*, p. 760

2. La mala fe o el "encuentro primitivo"

Parece que Sartre, al señalar la mala fe como proyecto originario *de* la condición humana, afirma el fundamento ontológico de la misma. La nada que se niega a sí misma, según hemos dicho, es la conciencia que pretende eliminar su trascendencia: es el proyecto de evasión de la realidad humana emprendido por el *cogito*. Merece distinguirse aquí la *evasión* del *cogito* con la *huida* de la conciencia expuesta por Sartre en el apartado de *Perspectivas morales* que citáramos anteriormente. Así, *mantenerse a distancia de sí, huir de sí mismo* implica para Sartre el *cogito* que afirma no ser cosa acabada y que, por tanto, debe proyectarse continuamente hacia sus posibles: es trascendenciatrascendente. Mientras que la *evasión* como proyecto del *cogito* es precisamente la afirmación de una actitud de mala fe, donde el parásito pretende evadirse como sujeto trascendente: es la coincidencia total del sujeto consigo mismo, evadiéndose de sus posibles.

Si el parásito acepta vivirse de acuerdo a lo señalado en *Perspectivas Morales*, el proyecto de recuperación total del ser estaría continuamente cuestionado y la existencia misma ya no sería un proyecto fallido de coincidencia total. Sólo así pareciera que las relaciones concretas con el prójimo no estarían signadas por el fracaso, puesto que los sujetos no se acercarían al otro con la intención de recuperarse plenamente: o por lo menos, estarían en la intencionalidad reflexiva de combatir dicha disposición, con todas las consecuencias existenciales que esto acarrearía para los sujetos. Es el reconocimiento mutuo de dos libertades que luchan por no querer cosificarse mutuamente.

La descripción de algunas conductas de mala fe es emprendida por Sartre para iluminar las diversas posibilidades de esta actitud. Acudimos a una de ellas para aclarar lo dicho hasta aquí. Tomemos el ejemplo de la mujer que acude a su primera cita:

Sabe muy bien las intenciones que el hombre le habla abriga respecto de ella. Sabe también que, tarde o temprano, deberá tomar una decisión. Pero no quiere sentir la urgencia de ello: se atiene sólo a lo que ofrece de respetuoso y de discreto la actitud de su pareja¹⁶.

Es una mujer que avizoramos de mala fe, puesto que intenta mantener a distancia de sí la trascendencia que dimana de las actitudes manifestadas por su pareja hacia ella. Distancia de sí tomada como modo de evasión, no de asunción ni de aprehensión de dichas actitudes como trascendentes.

La mujer se engaña a sí misma suponiendo que el otro no es más que esas *cualidades objetivas* que ella sí es capaz de aceptar. Cualidades que no comprometen su libertad y, por tanto, no colocan en juego la suerte de su ser: la facticidad de unas cualidades que se han vuelto cosa descargada de toda posible trascendencia. Al transformar en cosa las actitudes del otro, la mujer logra engañarse a sí misma y, de esta manera, se resguarda de la angustia de tomar una decisión con respecto al curso de los futuros acontecimientos. Esta actitud de mala fe asume la temporalidad como pura facticidad: el otro no es más que esto que logro ver en este momento.

Reducir la trascendencia del otro, es eliminar el peligro del sujeto frente a un otro que posea las mismas capacidades: el prójimo ya no sería un escándalo, puesto que puede ser medido a partir de la *permanencia cosista* que le ha impuesto el para-sí. Denominamos a esta aproximación "encuentro primitivo". Por su parte, el otro es un escándalo si se presenta al para-sí como un sujeto en pleno ejercicio de sus potencialidades. Entonces, el para-sí ya no sería aquel que posee el dominio total de sus inmediaciones e, inclusive, de sus actos, sino más bien, es a través de la otra

¹⁶ *Ibid.*, p. 100

libertad que sus propios actos estarían juzgados: es el *reconocimiento* que pone en juego la suerte de un ser que quiere, en la mala fe, estar a salvo. La mala fe resguarda al sujeto, lo encubre de su libertad y de la libertad del otro.

Pero, ¿qué sucedería si los acontecimientos marchasen con mayor rapidez que los mecanismos utilizados por el para-sí para continuar de mala fe? ¿Qué pasaría si la libertad del otro lograra sacudirse de la permanencia cosista?:

Pero he aquí que le cogen la mano. Este acto de su interlocutor arriesga mudar la situación, provocando una decisión inmediata: abandonar la mano es consentir por sí misma al flirt, es comprometerse; retirarla es romper la armonía tórbida e inestable que constituye el encanto de esa hora. Se trata de retrasar lo más posible el instante de la decisión. Sabido es lo que se produce entonces: la joven abandona su mano, pero no percibe que la abandona¹⁷

En este momento, la ambigüedad del proyecto de mala fe en el cual se encuentra instalada la mujer está a punto de desplomarse frente a la presencia de otra libertad: con sus actos, el otro ha logrado irrumpir en esa conciencia que lo había determinado como cosa. El riesgo de *mudar la situación* es lo que produce pánico a un para-sí que no quiere ejercer su libertad, que desea la anulación de la *coordinación* de las cualidades de los sujetos, a saber, trascendencia-facticidad. Si este otro posee las "fuerzas" para *mudar la situación* ésta puede ser socavada: el otro se impone para ser reconocido como otro. ¿Implica el *reconocimiento* de esta otra libertad la anulación de la libertad de esta mujer? Precisamente este es el punto central de la ética que se avizora en el tratamiento de las relaciones concretas con el prójimo cuando son de mala fe. La justificación aquí pareciera ser un reconocimiento que *juega a ser tal* para anular la

¹⁷ *Ibid.*, p. 101

trascendencia del otro en las relaciones concretas descritas por Sartre. Jugar a ser tal parecería ser el mecanismo de la mala fe puesto que el sujeto cree realmente estar siendo en la forma de no serlo.

Ahora bien, si la mujer no logra, aun con el abandono de la mano, mantener la situación, de manera que su libertad no se encuentre comprometida, su último recurso estriba en anularse:

"Y, entre tanto, se ha cumplido el divorcio del cuerpo y del alma: la mano reposa inerte entre las manos cálidas de su pareja: ni consentidora ni resistente: una cosa"¹⁸.

Por supuesto, ella, gracias a la mala fe, no es capaz de percibirlo. La relación descrita se establece desde lo que hemos denominado el "encuentro primitivo": la mirada es su vínculo.

Por esta razón, denominamos a *la mirada* "primer encuentro": el otro se le revela al para-sí sólo a partir de una mirada cosificante. Se inicia así, para Sartre, el enfrentamiento entre dos sujetos que pretenden la posesión de la otra libertad. Dada la fundamentación ontológica anteriormente expuesta, los sujetos buscan cosificarse mutuamente, en lo que denominamos el "encuentro primitivo". Así, la mirada del para-sí, que se ha advertido como un para-sí-para-otro, pretende, originariamente, recuperar la coincidencia total de su ser que se le escapa en las valoraciones emitidas por el otro. Dicha pretensión está enmarcada en el proyecto inauténtico que persigue el cogito prerreflexivo, a saber, la evasión del peso de la libertad.

El sujeto que busca vivir su existencia auténticamente, debe superar a cada momento el movimiento primario del *cogito*: el esfuerzo reflexivo debe hacer su entrada en lo que llamamos

¹⁸ *Ibidem*

"segundo encuentro", auténtico y que caracterizamos a través de una de las figuras descritas por Sartre, la del amor.

3. Relaciones concretas con el prójimo

Nuestra pretensión, en este breve trabajo, no ha sido la de elaborar la "moral de liberación" que Sartre no realizó en *El ser y la nada*, sino más bien, la de poner de manifiesto la viabilidad de la misma desde el propio Sartre, mostrando la posibilidad de una visión positiva de la existencia desde las propias premisas sartreanas. Pasemos, entonces, a revisar la actitud concreta del amor desde la perspectiva del proyecto auténtico delineado por Sartre en "Perspectivas morales". Este es el proyecto asumido por sujetos que deciden comprometerse reflexivamente con su existencia: aquellos que apuestan por la *tensión existencial*¹⁹.

Esta tensión se desprende, en un primer momento, de una reciprocidad entendida como *presión y enfrentamiento*; ambos sujetos intentan aniquilar la contingencia de su existencia y, desde otra libertad que *juega* a ser tal, fundar la necesidad de sí. Hemos destacado que este es el proyecto del cogito prerreflexivo de ser cosa acabada. Por esta razón, la reciprocidad descrita en el capítulo de las relaciones concretas con el prójimo, es mala fe, porque el encuentro está signado sólo por un antagonismo mutuo. Esta intencionalidad del *cogito* prerreflexivo puede, sin embargo, ser superada a través de lo que hemos denominado "segundo encuentro"; aquel *momento* en el cual, los sujetos deciden tomar distancia frente a sí mismos (huir de sí) y cuestionar sus proyectos.

¹⁹ El *cogito*, en este caso, no buscaría la solidez de su ser, puesto que no se captaría como incompleto, sino, más bien, a partir de la asunción de la nada como multiplicidad de posibilidades, el sujeto buscaría proyectarse continuamente y dotarse de sentidos enriquecedores. Es un *cogito* reflejado en la comprensión existencial de su libertad y, por tanto, de la libertad del otro con el cual se relaciona: un sujeto que reconoce auténticamente al otro *el derecho a ser igualmente libre*.

Como es bien sabido, el capítulo de las relaciones concretas con el prójimo comienza con la descripción de un sujeto que ha descubierto la imposibilidad de ser *causa sui*, puesto que su situación en el mundo lo enfrenta incesantemente con la contingencia y el *aplazamiento* continuo de su ser. A su vez, el para sí se ha afirmado como irremediabilmente para-sí-para-otro, lo cual le ha dejado la terrible conciencia de ser responsable de su existencia, pero sin poder alcanzar el *soporte total* de la misma: *la mirada del otro* le ha revelado al para sí la necesidad del prójimo como la única posibilidad de *fundamentar* su libertad. Esta ansia de justificar la existencia viene a ser el *proyecto de recuperación del ser* que emprende el para sí al momento de relacionarse con el otro:

*Así, en la medida en que me develo a mí mismo como responsable de mi ser, reivindico este ser que soy: es decir, quiero recuperarlo, o, en términos más exactos, soy proyecto de recuperación de mi ser*²⁰.

El para sí quiere la pérdida de la libertad del otro pero a la vez, solicita que el otro no se deje absorber plenamente por él. En efecto, el otro dejando de ser tal, no podría ser suelo alguno. El para-sí no puede apoyarse en un en-sí, ya que éste no puede ser razón de otra cosa, salvo de sí mismo: un objeto o sujeto absorbido no le ofrece resistencias al para-sí, es "algo" acabado, cerrado y replegado sobre sí mismo.

De tal forma, las relaciones concretas con el prójimo, tal como aparecen descritas en *El ser y la nada*, están enmarcadas dentro del proyecto de recuperación del ser que emprende el para sí al momento de percatarse de su existencia entre otros (mala fe). La existencia en relación coloca al para-sí frente a la *huida perpetua de su ser*, en tanto que a partir de los juicios de los otros se le escapan las posibles razones de su existencia. Esto acontece, como hemos mostrado, en un universo netamente conflictivo, dado que

²⁰ *Ibid.*, p. 456

los sujetos inmersos en las estimaciones recíprocas y continuas, luchan por ser dueños de sus propias valoraciones:

*Ser prójimo para sí mismo ideal siempre concretamente apuntado en forma de ser para sí mismo este o aquel prójimo-es el valor primero de las relaciones concretas con el prójimo(...)*²¹.

Ahora bien, el proyecto de recuperación total del ser no acontece al margen de la angustia. Como hemos destacado, en este universo netamente conflictivo y contingente, la angustia es el sentimiento originario y negativo que fija el acercamiento entre los parasíes: en la relación *recíproca-contingente*, los sujetos temen alienarse y convertirse en objeto. Contrariamente, en una relación auténtica, la angustia cobra una significación positiva, pues aquí los sujetos asumen la tensión continua de dicha relación: la angustia promueve la relación auténtica; igualmente la sostiene. Sólo desde la *comprensión auténtica* de la constitutiva incompletud del parasí, se pueden emprender relaciones intersubjetivas donde los sujetos se mantengan a distancia de sí mismos. Dicha distancia implica que el sustento del *sentido* de la existencia del sujeto no venga dado *absolutamente* desde la valoración del otro, sino desde el ejercicio constante de la trascendencia inmersa en la facticidad del mundo, en relación con los otros y con uno mismo: sustento que no significa fundamento absoluto.

4. El amor: primer encuentro

El intento de asimilación de la libertad del otro es el proyecto mismo de recuperación del ser. Así, en la actitud concreta del amor, el amante y el amado se sitúan frente a frente, conectándose directamente en una relación conflictiva. El propósito primitivo es hacerse mutuamente necesarios y ocultar,

²¹ *Ibid.*, p. 457

de esta manera, la contingencia de la relación y de los mismos sujetos involucrados.

Como nos lo muestra Sartre, las relaciones amorosas suponen un marcado conflicto, puesto que, como hemos señalado, la asimilación de la otra libertad no se reduce a la posesión del otro²² (el otro, en cuanto libertad, no puede ser poseído, pues eso lo convertiría en cosa). El proyecto de recuperación del ser elige, entonces, manifestarse mediante la intención de *cautivar y seducir* constantemente al otro, de tal suerte que éste se encuentre turbado a nivel consciente, sin perder, no obstante, la libertad que lo hace sujeto, para, de esta forma, ser capaz de entregarse al ser amado: *Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad*²³. La sumisión y entrega del amado debe proceder de la urgencia que éste siente de la presencia del amante y, a su vez, de la conciencia libre en decidida entrega: *este cautiverio ha de ser entrega libre y encadenada a la vez en nuestras manos*²⁴.

Pero, para que la contingencia de la entrega del amante y, a su vez, de la libre determinación de dicha sumisión no perturben al amante, éste debe sentir que el límite entre cada parcela de dicha actitud no está firmemente delimitado: el juego de seducción de la conciencia desde sí misma debe acontecer desde una libertad en ejercicio que queda *presa de su juego*²⁵. Quedar *preso del juego* implica que el amado está hechizado por el amante desde un profundo desconcierto que sólo puede hacerse visible si es demandado por una conciencia libre: esta conciencia teme perderse por completo y lucha por mantener su independencia. El mundo cobra *significado* para el amado desde la mirada libre de ese otro que lo ha hechizado: el amado es necesario para el amante. Esta conciencia libre, según nuestro enfoque, es una conciencia que *juega a ser tal*, es decir, es de mala fe.

²² Por ello, quizás, una de las incesantes sospechas que experimentan los amantes que son presos de una seducción continua es sentir el temor de la pérdida de la otra conciencia en la entrega misma, es decir, en la vivencia del conflicto. La entrega *debe jugar* a no ser total en las relaciones de mala fe.

El amante está justificado y seguro cuando logra que el amado le corresponda. Si éste lo hace, el amante se convierte en el sentido absoluto del amado: él es el único que puede alterar el sentido del universo del amado, es una suerte de Dios, por lo tanto, recuperado, replegado, absoluto:

*(...) el mundo debe revelarse a partir de mí. En efecto: en la medida en que el surgimiento de la libertad hace que exista un mundo, debo ser, como condición límite de este surgimiento, la condición misma del surgimiento de un mundo*²⁶.

A su vez, las proyecciones de los sujetos están dirigidas hacia fines determinados *por* la relación amorosa que funda y garantiza su existencia. De esta manera, los sujetos no han de temer por las valoraciones realizadas por las miles de miradas de las cuales son objeto diariamente: el amante y el amado están justificados en *la* mirada recíproca

Así, la situación del amado está comprendida y valorada sólo desde el amante, en tanto *patentiza* una *elección necesaria*. La *posible* contingencia del amor puede llegar a enloquecer al amante, por ello, el amado debe asegurar al amante que la elección no se ha realizado bajo el fondo de otros posibles. El amor absoluto es el cimiento de estos seres: la pretensión es obviar la *coordinación válida* de la existencia, a saber, facticidad trascendencia. Vemos, de esta manera, que el amor realizado por sujetos de mala fe evade la contingencia de los proyectos humanos, por ende, de sí mismos:

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 es recobrada y querida en sus menores detalles por una libertad

²³ *Ibid.*, p. 459

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*

²⁶ *Ibid.*, p. 461

*absoluta a la cual al mismo tiempo condiciona y que nosotros mismos queremos con nuestra propia libertad. Tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir*²⁷.

Finalmente, el amante ha creado la atmósfera en la cual el amado ha quedado cautivado, desde su propia libertad. El amante no se ha dirigido a él como objeto de su amor, sino más bien, *ha jugado al seductor distraído, objeto fascinante*, sin levantar vista. Desde este no mirar, el amado requiere del amante para existir, para vivir la *alegría de amar*, pero, a la vez, la pérdida del sentido de la existencia sigue siendo la sombra que se levanta sobre este *gran amor*. La realidad se muestra como tal, golpeando a estos seres y haciéndoles volver vista sobre la facticidad y trascendencia de sus seres. Desde este mutuo acuerdo de *alienación de libertades*, los sujetos viven en perpetua agonía por la terrible "idea" de la pérdida del otro: el secreto del ser se escaparía:

*Pues mi proyecto fundamental hacia el Prójimo-cualquiera que fuere la actitud que yo adopte es doble: por una parte, se trata de protegerme contra el peligro que me hace correr mi ser-afuera-en-la-libertad-del-Prójimo, y por otra parte, de utilizar al Prójimo para totalizar por fin la totalidad destotalizada que soy, para cerrar el círculo abierto y hacerme ser finalmente el fundamento de mí mismo*²⁸.

5. El amor: segundo encuentro

El proyecto de *recuperación auténtico*, es decir, desde la angustia y reflexión continua de la contingencia, puede llevarse a cabo en la relación amorosa si ambos sujetos descubren, en el *encantamiento* mismo, la tensión irreductible de la *reciprocidad*. De esta manera, ni el amante ni el amado descansarían sobre la

²⁷ *Ibid.*, p. 463

otra subjetividad. Precisamente, hemos delineado que el sustento del para-sí no puede ser logrado desde una vuelta absoluta de la subjetividad hacia sí, ni tampoco desde la entrega total de la misma en un *juego*, donde las valoraciones del otro dan el sentido radical de la existencia.

Así, la asunción de la angustia en las relaciones concretas de mala fe, supone sujetos desesperados que no desean asumir la carencia de sentido radical de la existencia (su propia condición ontológica) y que, por ende, se relacionan amorosamente con un otro que los sustente, que los justifique. Esto no exime a los amantes de infortunios creados por el contacto continuo con el entorno: aún cuando pretendan que el sentido del mundo les es dado radicalmente desde la relación, su estar en situación, entre otros, los coloca frente a una serie interminable de avatares. Ahora bien, ¿cuál es la noción del valor que está presente en la relación amorosa descrita por Sartre?

Precisamente, el valor adquirido por el amante a partir de los ojos del amado, edifica un criterio de valor que lejos de aceptar la proyección continua del sujeto, erige estimaciones absolutas acerca del mismo: el mundo emerge y posee sentido, gracias a la acción del amante. Sartre nos describe, de esta manera, la continua acción de sujetos que se relacionan entre sí con la intencionalidad de evadir la contingencia absoluta desde la cual se proyectan. Dicha proyección ya no se realiza en virtud del absurdo, de la carencia de sentido, de la libertad misma, sino más bien, desde el proyecto originario del *cogito* prerreflexivo: es una conciencia que aun no pretende hacerse *tema ni problema de sí misma*. El proyecto es la evasión de la realidad y no la problematización y vivencia de la misma. Ahora, esto no quiere decir que la posibilidad de transformar dicho proyecto de evasión no sea posible. Sólo hemos sugerido que dicha transformación no es sencilla porque la acción reflexiva debe ser continua.

²⁶ *Ibid.*, p. 475

Se comprende así cómo la angustia, en las relaciones amorosas de mala fe expuestas por Sartre, conduce a la desesperación y al fracaso. Este último sólo se evita, si consideramos que la posibilidad de la asunción de un segundo encuentro está siempre abierta para los sujetos que deciden tomar distancia de sí mismos desde la problematización de su intencionalidad originaria. Dicha problematización se manifiesta en el ejercicio de la angustia reflexiva propio del psicoanálisis existencial.

Se evidencia, de esta manera, la posibilidad de un *segundo encuentro* en el amor caracterizado por una aproximación diferente a la propia condición ontológica. Es decir, emerge la viabilidad de un *ethos* diferente del de la mala fe, en el cual el hombre rebasa el proyecto que lo conduce a ser una pasión inútil para disponerse a realizar un mundo más humano donde el otro deja de ser un infierno para él. Contrariamente a esto, el otro se vuelve realmente un prójimo en cuya relación el parásito se enriquece con una pluralidad de significados que lo hacen ser sin renegar su condición ontológica. Lo que vale para la figura del amor, puede ser aplicado a cualquier otra figura contenida en *El ser y la nada* ser, por ende, extendida a la totalidad de las relaciones concretas con el otro.