



Kierkegaard, Sartre y las Conductas de Mala Fe

Eduardo Fernández Villar

I.

“...tenemos que pensar, lo que se llama pensar, es decir sentir, situarse y confrontarse antes de permitir el paso de la más pequeña oración principal o subordinada.”

J. Cortázar

Sartre, al igual que Heidegger, veía en el momento de la angustia una 'patentización del ser', que permitía que el hombre pudiese tener una comprensión sobre él. Puesto que es, precisamente, en la angustia en donde su libertad 'acontece' y puede llegar a ser reconocida. Ahora bien, ocurre que algunos hombres huyen de esta angustia, se 'ocultan' su ser, dirá Sartre. Así, damos con el fenómeno de la 'mala fe.' En la mala fe el hombre se enmascara su propio ser, al tiempo que despliega un ser que él no es. En la formulación sartreana: la mala fe se explica en tanto el hombre no es lo que es y es lo que no es. Se trata, efectivamente, de una de las cuestiones nucleares de la problemática relación entre el ser y la nada. En su obra *El ser y la nada* leemos que: *“...en la mala fe 'somos-la-angustia-para-huir' en la unidad de una misma conciencia.”*¹ Con estas palabras Sartre da paso a una ardua descripción fenomenológica de la mala fe. Intentaremos aquí una contraposición, a partir de la labor sartreana sobre este tópico con algunas apreciaciones de Sören Kierkegaard sobre un fenómeno de características parejamente anfibológicas e inasibles: la seducción. Kierkegaard reparó en un accionar que no sólo cumple con los requisitos que Sartre señala para toda conducta de mala fe, sino que -además- pareciera poder postularse como paradigma de aquel fenómeno.

En su *Diario de un seductor*, a partir de la narración del asedio y posterior conquista de la esquiva Cordelia, Kierkegaard desarrolla una suerte de tematización del fenómeno de la seducción. Proponemos, pues, tomar la imagen del seductor que se nos ofrece allí y confrontarla con las investigaciones de Sartre. El propio Sartre podría venir a favor de esta tesis, puesto que él mismo pensaba que la mala fe no debía entenderse como un caso excepcional en el espectro de los seres humanos, sino que -muy por el contrario- se trataba de algo 'común' a muchos individuos, habiendo incluso personas cuya vida entera transcurría en esta mala fe. Con la finalidad de detenemos en esta analogía, el presente trabajo consta de tres apartados y un esbozo de conclusión. En el primero de ellos se aborda el fenómeno de la mala fe desde la perspectiva sartreana, tomando para ello el capítulo homónimo de su obra anteriormente citada. En el segundo, se ofrece una aproximación a las ideas de Sören Kierkegaard, a través de su *Diario*. Ya en el tercero de los apartados se hará la contraposición propiamente dicha de ambos autores. A modo de cierre de estas

¹ SARTRE, J. P. *El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya, 1993; p. 80.-

lecturas, se brinda algunas observaciones sobre el particular fenómeno de la seducción y su complejidad. Se trata de ideas (o acaso debiéramos decir mejor, 'sugerencias') que no guardan mayor pretensión que la de oficiar de sendos *Holzwege* heideggerianos para el abordaje de la cuestión. Puesto que, en efecto, tal como reza el epígrafe que antecede a estas líneas, la del pensamiento es una ardua tarea que bien pudiera ser entendida en los términos de una mera confrontación. Confrontación, oposición, en cualquier caso 'lucha', con las ideas ajenas (pero también con las propias). Constante enfrentamiento de las distintas y distantes narraciones con la urgencia y proximidad de los hechos... en suma: acción, combate dialéctico, praxis. En palabras de Emile Ciorán:

*El pensamiento verdadero se parece a un demonio que perturba los orígenes de la vida, o a una enfermedad que ataca sus raíces mismas. Pensar continuamente, planteamos problemas capitales a cada momento y experimentar una duda permanente respecto a nuestro destino; (...) Hay demasiadas cosas que añorar en un mundo en el que nada debería ser añorado.*²

II.

"...y uno a veces se defiende del dolor para vivir..." Discípulo

La mentira puede entenderse, ciertamente, como una defensa. Mentimos para protegernos, para escapar de alguna 'verdad' que nos lastima, nos indigna o nos desagrada. Bien podríamos presentar la mala fe en estos términos. Dado que en ella el hombre enmascara una realidad adversa, se "*huye*" a sí mismo, tal es el término que utiliza Sartre. No obstante, conviene recordar que Sartre se ocupa, muy especialmente, de dejar sentada la diferencia entre la mera mendacidad y la mala fe. Puesto que la segunda implica una complejidad que no se da en la primera, en la cual se supone que nosotros somos conscientes de aquello que ocultamos a un tercero. Yo puedo huir de lo que soy, incluso jugar a ser aquello que no soy, pero siempre estará la conciencia, como un espejo fatal, para devolverme mi verdadera imagen. Si huyo, lo sabré; la conciencia lo testimoniará. Estamos pues, ante un modo un tanto ineficaz de defensa. Es esa suerte de 'descorazonamiento' que se deja ver tras las palabras de Sartre, cuando afirma: "*...por todas partes escapo al ser y, sin embargo, soy.*"³ Y es que, en efecto, en el caso de la mala fe todo se da en torno de una unidad: la única conciencia. De modo paralelo, existe otra unicidad, la de la temporalidad: en la mala fe no hay sucesión de distintos momentos, sino la "*estructura unitaria de un mismo proyecto.*"⁴

Pese a estas considerables cuestiones, serán asimismo difícilmente aprehensibles las diferencias entre una y otra. De hecho, el propio Sartre, al confrontar con el psicoanálisis freudiano, se valdrá de la analogía entre ambas al señalar que lo que Freud propone a cambio de la mala fe, es una "*mentira sin mentiroso.*" Sartre parte de su hipótesis del *cogito pre-reflexivo* (la cual no habremos de profundizar aquí) y nos presenta una conciencia que es como 'un ser dentro del ser', al cual su propio

² CIORAN, E. *En las cimas de la desesperación* Barcelona, Tusquets, 1991; p. 76.-

³ SARTRE, J. P. Op.cit., p. 95.-

⁴ *Ibidem*, p. 83.-

ser se le presenta distante, precisamente a raíz de esta misma duplicidad o desdoblamiento de su ser. Será por esto mismo que definirá la conciencia como posicional de objeto y no posicional (de) sí.⁵ El caso es, pues, que esta duplicidad se hace manifiesta -de modo patético- en la mala fe, donde el hombre utiliza su capacidad de 'develador de negatidades' para volverla contra sí y negarse, de este modo, a sí mismo. Es así que Sartre dirá, sencillamente, que la conciencia: "...se constituye ella misma, con su carne, como nihilización de una posibilidad que otra realidad humana proyecta como su posibilidad."⁶

Cabría preguntarse aquí: ¿por qué hemos de reparar tanto en la idea de la conciencia al tratar de la mala fe? La respuesta es que -en Sartre- se establece una identidad inobjetable e insoslayable entre 'conciencia' y 'existencia'. Así, en tanto soy consciente de mis fenómenos psíquicos, los 'soy.' Esto hacía que él no pudiese concebir siquiera algo como la noción de 'inconsciente'. Convendrá traer a colación aquí la doble respuesta que Sartre diera al psicoanálisis en este sentido. Por un lado, se trata de una respuesta 'epistemológica', en tanto constituye un modelo alternativo del aparato psíquico; pero, por otra parte, estamos también ante una respuesta 'ética', dadas las múltiples connotaciones morales que de la mala fe pueden desprenderse. Habremos de reparar, por igual, en el carácter 'ontológico' de esta actitud, de este ejercicio de mala fe. Puesto que no se trata, sin embargo, de una mera opción volitiva a adoptar entre otras muchas. La mala fe es inmanente al ser humano; es esencial y se deriva del 'ser-en-el-mundo' propio de la conciencia. Estamos ante un fenómeno autónomo y duradero, como lo advertirá oportunamente Sartre, al tiempo que dictaminará: "...no podemos ni rechazar ni comprender la mala fe."⁷ Dificultad ésta que nace de la propia 'evanescencia' que la caracteriza, en tanto no la concebimos más que en su distinción y por ella. La mala fe, como las entidades de la física moderna, tiene la inquietante presencia de los objetos racionales.

Examinemos ahora, más puntualmente, las conductas de mala fe. En este apartado leemos:

¿Qué unidad encontramos en esos diferentes aspectos de la mala fe? Es cierto arte deformar conceptos contradictorios, es decir, que unen en sí una idea y la negación de esta idea. El concepto de base así engendrado utiliza la doble propiedad del ser humano, de ser una facticidad y una trascendencia. (...) Para ella [la mala fe] se trata de afirmar la identidad de ambos conservándoles sus diferencias. Es preciso afirmar la facticidad como siendo la trascendencia y la trascendencia como siendo la facticidad, de manera que se pueda, en el instante en que se capta la una, encontrarse bruscamente frente a la otra⁸

Precisamente en este punto de su análisis, Sartre hará referencia -de modo ilustrativo- a la contraposición que puede establecerse entre el "amor presente" (que involucraría la sensualidad propiamente dicha) y el "amor como trascendencia" (al que ejemplifica mediante el 'eros' platónico). Propondremos aquí designar esta dicotomía, que el propio Sartre considera modélica de las conductas de mala fe, con los

⁵ Acaso no resulte ocioso recordar aquí el uso de la preposición entre paréntesis, uso que corresponde al propio Sartre, equivale a la alusión a un estadio pre-reflexivo de la conciencia.

⁶ SARTRE, Op cit., p. 81.-

⁷ *Ibidem*, p. 84.-

⁸ *Ibidem*, p. 92.-

calificativos más precisos de “*amor sárquico*” y “*amor pneumático*”, quedando así un tanto más explícito el patrón utilizado en la diferenciación. Más adelante volveremos sobre esto. El caso es que Sartre alude a una duplicidad originaria, 'inmanente' al hombre. Se trata, diríamos, de dos estructuras ontológicas de la realidad humana: la de la 'facticidad' y la de la 'trascendencia', ambas en constante e incluso 'necesaria' coordinación. Pero, por si esta duplicidad no fuese ya suficiente para tornar complejo el fenómeno de la mala fe, debemos distinguir, además, un nuevo par de modos ontológicos: un “*ser-para-sí*” que supone un “*ser-para-otro*”, ambos también interrelacionados y complementarios el uno del otro. Será este carácter ciertamente 'oximorónico' de nuestra conciencia el que justifica y auspicia el axioma sartreano: “*somos lo que no somos y no somos lo que somos.*”

Todas estas reflexiones conducen a Sartre a cuestiones que semejan ser aporéticas: si la mala fe existe, es gracias a que el hombre 'no es lo que es', motivo por el cual 'debe' hacerse aquello que es... lo cual lleva a la siguiente disyuntiva: “*es preciso que nos hagamos ser lo que somos. Pero ¿qué somos pues, si tenemos obligación constante de hacemos ser lo que somos, si somos en el modo de ser del deber ser lo que somos?*”⁹ Lo crucial aquí es, obviamente, el carácter de este 'ser', de este sujeto que 'debemos-de-ser'. Dicho ser es una “representación”, no ya para los otros sino -incluso- para mí mismo. Así las cosas, surge una nueva aporía: en tanto que me constituyo en esta “representación” ya no 'soy' (de igual modo que Esther Goris no es, ciertamente, Eva Duarte cuando la representa). Se da pues una separación dentro mismo del sujeto, que de hecho Sartre compara con la que media entre sujeto y objeto; pero esta separación, esta distancia –dirá Sartre– es, en realidad, “nada”. Así, en tanto 'represento' este peculiar sujeto que 'debo-de-ser' (al “jugar a serlo” como dice nuestro autor) lo afecto de nada. De este modo, vemos aparecer nuevamente la capacidad 'dadora de negatividad' de la conciencia humana a la que hiciéramos alusión anteriormente. Sartre ilustra esto, valiéndose de algunos ejemplos; singularmente claro nos resulta el caso del pederasta, en cuya exposición va a concluir que no somos jamás ninguna de nuestras conductas.

Hemos presentado hasta aquí, bien que de modo sucinto, lo más esencial de la noción sartreana de la mala fe. Como bien puede notarse, estamos ante una conducta 'natural' de los seres humanos. De hecho, Sartre sacará como conclusión que, si la mala fe es posible (en el sentido de 'proyecto') esto habrá que entenderlo como una falta de diferenciación explícita y constatable entre 'ser' y 'no-ser', esto -desde luego- siempre que se esté hablando de 'mi' ser. Volviendo así al punto de partida: sólo es concebible el fenómeno de la mala fe, en tanto y en cuanto yo sea aquello que no soy; esto es, “*a menos que el no-ser, no tenga el ser ni siquiera a título de no-ser.*” Tras lo cual agregará:

*es menester, además, que mi esfuerzo de mala fe incluya la comprensión ontológica de que, aún en el modo ordinario de mi ser, lo que soy no lo soy verdaderamente. (...) Es preciso, además y sobre todo, que el propio sentido del 'no-ser' esté perpetuamente en cuestión en la realidad humana.*¹⁰

Estamos ahora en condiciones de abordar el último, y acaso el mayor, de los inconvenientes que presenta la mala fe: el hecho incontestable de su 'fe'; puesto que, en efecto, la mala fe es “fe”, lo cual nos conduce, invariablemente, a la cuestión de la “creencia.” El hecho es que la mala fe es creencia y esto nos lleva a constatar que el

⁹ *Ibidem*, p. 93.-

¹⁰ *Ibidem*, p. 101.-

proyecto de la mala fe ha de estar infestado ya, desde un principio, de mala fe. Puesto que el primer acto de la mala fe es huir, disgregarse, desprenderse del propio ser. Ahora bien, al tiempo que huimos, que busquemos esa disgregación, la negamos también. Esto nos da como resultado que la mala fe no es un mero producto causal. No se trata, en modo alguno, de una consecuencia a la que se llega al final de un proceso. Al ser de mala fe, generamos todo un 'mundo' de mala fe, en el cual el ser es lo que no es y no es lo que es. Se da, así, el surgimiento de un distinto tipo de evidencia: la "evidencia no-persuasiva", puesto que la mala fe no pretende rendirse a las evidencias (lo que la transformaría en 'buena fe'). Este fenómeno nos remite nuevamente al hecho de esta suerte de 'nihilización' de la fe, en su propia naturaleza; debemos hablar -dirá Sartre- de un tipo de fe "*que se quiere mal convencida*."¹¹ Acaso podamos resumir lo expuesto señalando que la mala fe constituye una 'autodestrucción' del hecho de conciencia. Veamos: en primer lugar 'creer' siempre resulta insuficiente, dado que implica un hecho de conciencia (esto es, creer ha de ser tener conciencia de que se cree); ahora bien, ¿cómo haremos para llevar a cabo esto con una menesterosa conciencia que no alcanza a ser posicional (de) sí misma? Esto, desde luego, estaría anulando toda posibilidad, incluso, de una creencia de 'buena fe'. Así, avanzando un paso más en este razonamiento, dirá Sartre:

*Si toda creencia de buena fe es una imposible creencia, hay lugar para toda creencia imposible. (...) Creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya (...) el ser de la conciencia consiste en existir por sí, y, por ende, en nacerse ser y, con ello, superarse. En este sentido la conciencia es perpetuamente huida de sí.*¹²

En esta misma cita encontramos, una vez más, el carácter originario y ontológico del fenómeno de mala fe. La mala fe se encuentra en el ser mismo de la conciencia. Así, Sartre homologará esto con sus célebres campos ontológicos del "en-sí" y el "para-sí", donde la buena fe tendrá por 'ideal' al ideal del "en-sí", en tanto que el ideal de la mala fe habrá de ser el del "para-sí."

III.

"La mayor dicha está en el anhelo, y el verdadero anhelo sólo puede aspirar hacia algo inasequible."
Goethe

Ya desde las primeras páginas de su *Diario*, Kierkegaard establece algunos parámetros acerca de lo que él considera que es la seducción. Se trata de una interpretación peculiar. No es, de ninguna manera, la sola conquista de una mujer lo que allí va a referirse. No se apunta tampoco al mero goce físico; muy por el contrario, se tratará de rescatar -de subrayar- ese cariz 'espiritual' que la seducción tiene de suyo. Kierkegaard está al tanto de la profundidad que se oculta tras una vida 'estética' y es esto lo que quiere comunicarnos. Así, lo veremos volver sobre esto una y otra vez. Buscando al azar en su obra encontramos:

¹¹ *Ibidem*, p. 102.-

¹² *Ibidem*, p. 103.-

¿Qué gozo puede haber en un amor que no exige el abandono absoluto de al menos una de las partes? Para esto, en realidad se necesita el espíritu...

Mi relación con ella no es nada sustancial, es puramente espiritual, lo que, naturalmente, equivale a nada en las relaciones con una joven...

...conviene que no caiga como cuerpo pesado, sino como espíritu que gravita alrededor de otro espíritu...

¿Qué teme una jovencita? El espíritu. Porque el espíritu representa la negación de toda su existencia femenina...¹³

Cierto es que esta preponderancia casi redundante del espíritu tiene claros resabios de la impronta hegeliana (de la que Kierkegaard fue contemporáneo). Más allá de esta respuesta fácilmente corroborable de modo histórico, podemos hurgar en las propias palabras de nuestro autor para hallar otra posible justificación. Así, daremos con un principio de explicación, cuando lo veamos establecer, sutil *petitio principii*, una clasificación de la mujer.

Intentaré dar una clasificación de la mujer. ¿En qué categoría la incluiré? La de un ser que existe para otro ser. (...) Esta predestinación ella la comparte con toda la naturaleza, con todo el eterno femenino. (...) ...en el sentido de que toda la naturaleza existe para otro... existe para el espíritu.¹⁴

Suscribe así la tesis hegeliana de la dependencia mutua de las autoconciencias, así como también, la idea de un Espíritu Absoluto como rector, como referente supremo en la naturaleza. Este 'espíritu' será, pues, la instancia primera, el que otorgará sentido a todo lo demás. Alcanzamos a comprender ahora, en principio al menos, la importancia que habrá de tener la seducción en un sentido 'concreto', esto es, como manifestación del espíritu, como una suerte de 'encarnación' de aquella dialéctica que Hegel había señalado. No obstante, es preciso aclarar que no hallamos en Kierkegaard un mero comentador, entre tantos otros, de la ardua prosa hegeliana. Muy por el contrario, estamos aquí ante uno de los 'correctivos existenciales' señalados por Max Bense. Para éste, Kierkegaard desempeñó una labor casi 'exegética' sobre la obra de Hegel. Dice Bense:

la literatura filosófica de Kierkegaard y su existencia filosófica se han inspirado en el pensamiento de Hegel, y se han desenvuelto bajo la influencia de éste, de tal manera que precisamente Hegel encontró una grandiosa interpretación en el espíritu del danés.¹⁵

El *Diario* también podría llegar a tomarse como una suerte de 'parodia' al puesto de privilegio que Hegel había dado a la noción de espíritu en su *Fenomenología*. Asimismo, Kierkegaard hace una particular lectura de la figura hegeliana del señor y el siervo; donde ambos momentos se presentan de un modo completamente funcional y por completo reversible. Esto es, por momentos juega el hombre el papel del 'señor,' para pasar -al instante siguiente- a llevar el rol de 'siervo';

¹³ KIERKEGAARD, Sören. *El diario de un seductor*, Barcelona, Nuevo Siglo, 1994; pp. 45, 53, 63, 73 respectivamente. El subrayado es nuestro.-

¹⁴ Ibidem, p.75. El subrayado en la palabra 'espíritu' es nuestro, los restantes realces en el texto corresponden al original.-

¹⁵ BENSE, Max. *Hegel y Kierkegaard: una investigación de principios*, México, U.N.A.M.; p.46.-

siendo esta inversión designada por él con el nombre de *ironía*.¹⁶ Si bien -para Kierkegaard- la dialéctica no es en modo alguno 'superadora' (como lo era para Hegel), interesa destacar que se trata de lo que el ya citado Max Bense ha denominado como una "*kínésis de la existencia*." Para el danés, al igual que para Sartre, la existencia prima por sobre la esencia.

Tenemos hasta aquí una aproximación a las ideas de Kierkegaard, que nos permite ver cómo en éste el seductor corre el riesgo cierto de alienarse, de no reconocerse a sí mismo como sujeto, en tanto toma a los otros como meros 'objetos' y no como los sujetos que en verdad son. Esto es, el seductor kierkegaardiano no tiene en cuenta la esencial 'igualdad' que guardan con él aquellos a quienes intentará seducir. Asimismo, entre los muchos aspectos de interés del *Diario*, merece la pena detenemos en un interesante tópico: la utilización de una actitud pasiva, extremada y orquestadamente pasiva, a la hora de afrontar la seducción. En efecto, propone en todo momento operar una suerte de despreocupado *laissez faire*, que raya casi en la inactividad total. Espeluznante y confiada epifanía que pareciera dejarlo todo librado al azar, donde una distante contemplación (con visos, por momentos, de 'adoración' para con el objeto deseado) constituirá toda actividad posible, toda estrategia. Veámoslo mejor en las propias palabras del danés:

una vez que su alma se despierte al amor, yo entro y lo separo de las otras voces de amor que hay en ella. Me entero de qué forma ha tomado en ella y me adecuo a la misma.

Yo mismo estoy presente casi invisiblemente, aunque de forma visible esté sentado a su lado. Me comporto con ella como en un baile que deben bailar dos y en realidad baila sólo uno. Soy el otro bailarín, aunque invisible.

*No soy apasionado, que valdría sólo para despertarla de su sueño; soy dúctil, flexible, impersonal, casi como un estado de ánimo.*¹⁷

Este último fragmento resulta particularmente revelador. El mismo confronta de modo directo con las palabras de quien lo antecediera en alcanzar celebridad en estos menesteres: Giacomino Casanova. Éste solía decir de sí que no era tierno, galante ni patético, sino solamente apasionado. Estamos, pues, aquí ante dos diferentes -y encontradas- concepciones de la seducción. Cuestión ésta que se zanja a partir de los instrumentos de que se valdrán cada uno de ellos para ejercerla. Estamos en otra esfera, en una instancia superior a la exuberancia del amor cortés; a esa ponderación de una pasión afectada, beligerante. Es claro que Kierkegaard está pensando la seducción en un sentido sumamente particular, que difiere tanto de Casanova como de Don Giovanni y aún de concepciones como la del petrarquismo, en las que se da una suerte de hipostación de lo femenino. Por decirlo en una terminología más en consonancia con las ideas que se vienen barajando aquí, podría exponerse del siguiente modo: Kierkegaard parte de la facticidad y, ascendiendo al plano de la trascendencia, intenta dar cuenta del fenómeno -del complejísimo fenómeno- de la seducción; para lo cual ciertamente habrá de valerse de la razón, del pensamiento. Es importante reparar, asimismo, en la analogía que deja caer nuestro pensador al final

¹⁶ Resultará oportuno recordar que, de hecho, Kierkegaard sí consideraba posible atribuir (y llega a hacerlo) al hombre el papel de 'señor', reservando a la mujer, el rol de 'siervo', al menos en lo que respecta a la seducción. De aquí que dé el sugerente nombre de *ironía* a la inversión de dichos roles.-

¹⁷ KIERKEGAARD, S. Op. cit., pp. 90, 93 y 94.-

de este mismo párrafo: "...soy dúctil, flexible, impersonal, casi como un estado de ánimo." Resulta sugerente esta alusión: en efecto, ¿qué hay de más impersonal que un estado de ánimo? Puede ser interesante, además, confrontar esto con las ideas de Sartre acerca del particular. Éste se preguntará: "*Esta tristeza que soy, ¿no la soy en el modo de ser lo que soy? Empero, ¿qué es ella, sino la unidad intencional que viene a reunir y animar al conjunto de mis conductas?*"¹⁸ En el 'estado de ánimo' no se 'es' a raíz dicho estado, a causa de la afección que nos produce la evanescencia de una suerte de 'aglutinante' de distintas conductas (en el caso de la tristeza: apatía, ensimismamiento, etc.) al cual debemos conferirle un ser, para creer luego que dicho ser es el que nos 'afecta'. Muy por el contrario:

*Si me hago triste, eso significa que no lo soy: el ser de la tristeza me escapa por el acto y en el acto mismo por el cual me afecto de él. El ser-en-sí de la tristeza infesta perpetuamente mi conciencia (de) ser triste, pero como un valor que no puedo realizar, como un sentido regulador de mi tristeza, no como su modalidad constitutiva.*¹⁹

Para nuestro filósofo, pues, el 'estado de ánimo' *per se* no es constitutivo, no es 'dador de ser'. Si bien acuerda que pueda afectar -de modo constante- nuestra conciencia pre-reflexiva, lo hace a modo de un "valor que no puedo realizar." Ahora bien, a raíz de estas palabras de Sartre sería bueno planteamos qué o cómo se supone que deba ser la seducción si es que hemos de entenderla en estos parámetros, es decir, como un 'estado de ánimo'. Más allá de esto, queda aún un punto de interés por tratar aquí: la insistencia con la que Kierkegaard alude, reiteradamente, a una cierta 'invisibilidad' del seductor. Invisibilidad que debe entenderse en relación a una suerte de ubicuidad supraespacial y supratemporal. Se trata de una ausencia física, empírica, actual; buscando con ello acentuar una presencia psíquica, espiritual, potencial. Consideramos que esta particularísima evanescencia guarda relación directa con el tema de la libertad. En reiterados momentos de su *Diario*, Kierkegaard nos confiesa que cortejará a Cordelia "...haciéndola libre, pues sólo así quiero amarla." He ahí el punto: dar cuenta de la libertad del otro. Con esta apreciación se 'rescata' al otro en un sentido ciertamente sartreano, en su universal singularidad. Así es como la seducción se tomará en arte, en poliorcética. Se trata de vencer la resistencia que se nos opusiere. Pero no deberá entenderse esto en el sentido de una lucha encarnizada, o una coacción violenta. Muy por el contrario, para Kierkegaard, seducir consiste en 'guiar', en 'conducir'. Se trata de nuestra 'participación', ciertamente orquestada, en la más recóndita intimidad del otro; de operar un sutil y reservado 'acomodamiento' a la persona a la cual se intenta seducir.

En reiteradas ocasiones lo hallaremos propugnando esta suerte de sutil ascetismo. Apelando constantemente al autodominio, a la discreción, a la eficacia y relevancia de las contadas intervenciones que habrán de llevarse a cabo. Una sola de sus célebres 'máximas' bien podría resumir su sistema todo: "*mi especialidad está en crear precedentes.*"²⁰ El caso es que, a decir verdad, nuestro autor pareciera estar pensando aquí más bien en el amor (en ese Amor trascendente, casi principio universal, según él lo consideraba) que en la seducción propiamente dicha. En todo su *Diario* incurre en estos equívocos. No obstante lo cual Kierkegaard ha sido, sin lugar a

¹⁸ SARTRE, J. P. Op. cit., p. 95.-

¹⁹ *Ibidem*, p.96.-

²⁰ KIERKEGAARD, S. Op. cit., p. 122.-

dudas, el mayor teórico acerca de estos asuntos. No obstante, como lo creía Octavio Paz: *"La verdad es una experiencia y cada uno debe intentarla por su cuenta y riesgo... cada uno debe comenzar y rehacer por sí mismo el proceso de la verdad... El conocimiento es inefable."*²¹ Ciertamente -en cuestiones como éstas al menos- el conocimiento se nos muestra esquivo e inapresable. Lo más que pueda hacerse, como lo sugiere el poeta, sea abocarse a una elemental y ardua praxis.

IV.

"Debo fingir que hay otros. Es mentira. Sólo tú eres. Tú, mi desventura y mi ventura, inagotable y pura."

J. L. Borges

Examinemos, ante todo, el carácter ciertamente 'intersubjetivo' que se deja ver tras la mala fe. Leamos para ello el siguiente fragmento de *La insoportable levedad del ser*:

*Para Sabina, vivir en la verdad, no mentirse a sí mismo, ni mentir a los demás, sólo es posible en el supuesto de que vivamos sin público. En cuanto hay alguien que observe nuestra actuación, nos adaptamos, queriendo o sin querer, a los ojos que nos miran y ya nada de lo que hacemos es verdad. Tener público, pensar en público, eso es vivir en la mentira.*²²

Kundera evidencia aquí el carácter colectivo que tiene la conducta de las personas con relación a la mendacidad. Intersubjetividad que también puede acomodarse con nuestra anterior interpretación de la mentira como modo de defensa. Pero volvamos a nuestro fragmento. Se habla allí, particularmente, del "mentirse a sí mismo", lo cual —como lo hemos visto ya- no es otra cosa que la mala fe. Para Milan Kundera, al parecer, la mala fe se explicaría meramente por la existencia del otro, de los otros. En cierto sentido, esto es algo que está en el propio Sartre; sólo que en éste 'los otros' no tienen un carácter 'fundante', sino más bien, de 'constatación': los otros (más puntualmente la *mirada* de los otros) vienen a traerme noticias de mi mala fe. Es que, en efecto, como lo advierte oportunamente Claudio Tognonato, la mala fe se apoya en la "antología de la alteridad" y no es concebible del todo sin ésta. Así, el otro cobra un rol fundamental en esta cuestión. Ese 'otro' -nos dice Gabriella Fariña- viene a ser: *"...mi trascendencia trascendida (...) en cuanto es el espejo reflejante de lo que soy realmente o, como declara Sartre, de mi ser lo que no soy y de mi no-ser lo que soy."*²³ Aparece así, la importante cuestión de la mirada. La mirada es la que me revela la unidad que existe entre 'ser' y 'no-ser', entre 'reflejo' y 'reflejante'. En este fenómeno se me descubre el otro; en tanto "me mira", experimento -en toda su concreción y cotidianidad- la relación originaria entre el prójimo y yo. Dirá Sartre: *"Basta que otro me mire para que yo sea lo que soy (...) Una vez más la huida nihilizadora del para-sí se fija, una vez más el en-sí se recompone sobre el para-sí."*²⁴ Nuevamente, estamos ante los estratos ontológicos del "en-sí" y el "para-sí" y su permanente dialectización.

²¹ PAZ, Octavio. *El arco y la lira*, México, F.C.E., 1956, p. 104.-

²² KUNDERA, Milan. *La insoportable levedad del ser*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 119.-

²³ FARINA, Gabriella. "Mirada contra mirada", en: TOGNONATO, Claudio (comp.). *Sartre contra Sartre*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 54.-

²⁴ *Ibidem*, p. 290.-

Ahora bien, no siendo el de la mirada nuestro tema, no lo abordaremos en su total profundidad y complejidad. Baste con lo dicho hasta aquí, a modo de confesor del carácter 'intersubjetivo' o 'social' de la mala fe sartreana. No obstante, permítasenos hacer una última referencia a este fenómeno. Consideramos aquí que la mirada, en relación al tema de la seducción, tiene un rol de marcada trascendencia. La mirada es la que establece el primer contacto; la que nos trae la presencia del otro a nosotros, al tiempo que nos ubica a nosotros mismos en el mundo. Podemos aseverar, incluso, que el propio Kierkegaard había reparado ya en esta cuestión, lo que se halla manifiesto en su obra. Tal el caso de la frase: "*tu ojo me ha enseñado a encontrarme a mí mismo*"²⁵, que parece venir a anticipar, en cierto modo, parte de la elucubración sartreana. Pero, más allá de esto, podemos señalar en la mirada un marcado carácter praxiológico. En efecto, si se toma la mirada en toda su dimensión, descubriremos en ella una doble función: al tiempo que nos da la presencia del otro, nos lo oculta; nos señala su inexpugnable naturaleza. Así como los batientes párpados, en ese perpetuo abrir y cerrar, nos consagran y sustraen el mundo (y en el mundo, al otro) la mirada nos hace oscilar entre los diferentes modos de ser. Tenemos entonces, una naturaleza dual en la mirada: por un lado instrumental y por el otro ontológica. Instrumental en tanto que podemos valemnos de ella durante la seducción (ciertamente podría asignarse todo un lenguaje a las miradas). Podría ilustrarse esto con la imagen de Argos, el de los múltiples ojos, quien estaba encargado de custodiar a la bella Io. También es la mirada la que gobierna en nuestros días el acceso al goce de los otros. Es, en efecto, una mirada, la que habrá de darnos el O. K., la que nos franqueará el paso hacia un cuerpo, hacia una persona toda. Asimismo, la mirada tiene, como se lleva dicho, un carácter ontológico, en tanto que mediante ella conseguimos una aproximación, una suerte de comprensión de nuestro ser.

Es importante, en relación a nuestro tema, reparar en esa "brecha de libertad" que Sartre consideraba que le quedaba al hombre en cada situación. Proponemos abordar esta cuestión en relación al tema amoroso; haremos esto mediante un ejemplo. Tomaremos para ello el tango *Esta noche me emborracho*. Se narra en él -como en tantos otros- la pérdida de una ilusión. Al igual que otros tangos, también éste abunda en un patetismo, en una suerte de 'sensacionalismo sentimental'. El autor comienza por la descripción -ciertamente despiadada- de una mujer; acto seguido, se advierte que se trata en realidad de quien fuera objeto de su amor, dado que así lo sugiere la evocación que emprende a continuación: "...y pensar que hace diez años / fue mi locura, que llegué hasta la traición / por su hermosura" Será después de esto que nos encontramos con la abierta declaración de una manifiesta mala fe por parte del protagonista: "...que chiflao por su belleza / le quité el pan a la vieja / me hice ruin y pechador; / que quedé sin un amigo / que viví de mala fe." Ahora bien, como puede notarse, se trata de una alusión al sentido vulgar del término 'mala fe', esto es, en relación a la mera mendacidad o a una suerte de cinismo profesional. No obstante lo cual, tras ella, se deja ver una declaración que -por inoportuna- está afectada, ella misma, de mala fe en el sentido sartreano; dado que, a decir verdad, toda la narración supone una abierta y ostensible mala fe: el autor de estas palabras, se oculta a sí mismo los hechos y con ellos, su vida misma. Se escuda, se parapeta en una mujer a la que amó y, así, se engaña al creer que todas sus desdichas tienen un causante que no es él. En efecto, sin mayores reparos le escucharemos plantearse en estos duros términos, su desengaño: "*si no es pa' suicidarse / que por este cachivache / sea lo que soy...*"

²⁵ KIERKEGAARD, S. Op. cit, p. 122.-

Podría llegar a objetársenos que, en realidad, más que a una mujer en particular se está culpando aquí al 'amor'. En cualquier caso, esto no dejaría de ser un vano engaño. Se trataría, igualmente, de una dilación, de una huida de sí. Estamos ante lo que Sartre ilustrará con la idea de un 'vuelo a vela' donde se da una *inercia comandada*²⁶. Claudio Tognonato parafrasea esta idea, de un modo sumamente claro, señalando que *“La mala fe es una actitud que se esconde detrás de determinismos, que sostiene no decidir, ser transportado por su pasado o por el destino, más que manejar quiere creer que es manejado.”*²⁷ Por otra parte, en lo que respecta puntualmente al tópico del amor, Sartre había ya anticipado alguna reflexión sobre él en una de sus novelas más célebres. Allí encontramos, a favor de nuestra tesis, la siguiente declaración:

Yo creía que el odio, el amor o la muerte bajaban sobre nosotros como las lenguas de fuego del Viernes Santo... ¡Qué error! Sí, realmente, pensaba que existía 'el Odio', que venía a posarse sobre la gente y a elevarla sobre sí misma. Naturalmente, sólo existo yo, yo que odio, yo que amo...²⁸

Por si lo dicho hasta aquí no bastase a comprobar la mala fe de nuestro arrabalero cronista, sobre el final del tango lo vemos deslindar su propia suerte en el mero recurso de una abstracta temporalidad, a modo de inapelable *Fatum* ciceroniano. En efecto, le oiremos decir: *“Fiera venganza la del tiempo / que le hace ver deshecho / lo que uno amó...”* Vemos ahora algo más claro el hecho de la mala fe en consonancia con el fenómeno amoroso. Podríamos brindar aquí cientos de ejemplos de este orden. En el caso particular del tango, bien pudiera arriesgarse que no hace más que hablar de conductas de mala fe²⁹. Referiremos, no obstante, un ejemplo tomado esta vez de la literatura para reforzar el parentesco entre mala fe y amor o, acaso mejor, 'sensualidad'. Tomemos la magistral *Rayuela* de Julio Cortázar. Allí nos encontramos con la siguiente disquisición de Oliveira acerca del amor:

Amor mío, no te quiero por vos ni por mí ni por los dos juntos, no te quiero porque la sangre me llame a quererte, te quiero porque no sos mía, porque estás del otro lado, allí donde me invitás a saltar y no puedo dar el salto, porque en lo más profundo de la posesión no estás en mí, no te alcanzo, no paso de tu cuerpo, de tu risa... me atormenta tu amor que no me sirve de puente porque un puente no se sostiene de un solo lado...³⁰

Difícilmente pueda atribuirse a la mera casualidad la elección por parte de Cortázar de una metáfora como la del salto, tan cara al existencialismo. En efecto, de Kierkegaard en adelante, el salto (ese *“Ursprung”* originario del que también hablará Heidegger) parece ser patrimonio exclusivo del patetismo existencialista. Pero ¿qué más encontramos en este fragmento? Básicamente, tres cosas: en primer lugar, una clara y tajante diferenciación entre dos existentes, en principio, comunicables (“te quiero porque no sos mía, porque estás del otro lado...”), en segundo lugar: una

²⁶ Cf. SARTRE, Jean Paul. *El idiota de la familia* (tomo I),

²⁷ TOGNONATO, Claudio. Op. cit., p. 72.-

²⁸ SARTRE, Jean Paul. *La náusea*, Madrid, Losada, 1995, p. 168.-

²⁹ Aludo con esto, puntualmente, a los tangos compuestos a partir de mediados del veinte. Exceptuando los tangos compuestos con posterioridad al sesenta, los cuales –salvo honrosas excepciones– no son más que un triste remedo de aquellos.

³⁰ CORTÁZAR, Julio. *Rayuela*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 427.-

imposibilidad de posesión a la que el amor, como regido por una ingente fuerza gravitacional, no puede menos de propender ("...porque en lo más profundo de la posesión no estás en mí, no te alcanzo, no paso de tu cuerpo..."). Finalmente, la inutilidad del amor, que no pasa de ser una 'conducta', constituida por una colección de actos psíquicos ("tu amor que no me sirve de puente..."). Con este solo parágrafo bastaría, pues, para justificar e inclusive auspiciar el profundo anhelo, el ontológico anhelo del seductor. Ahora bien, curiosamente (o, tal vez, debiéramos decir 'fatalmente') también en la prosa sartreana nos encontraremos con una correspondencia a esto. En efecto, Sartre hará decir a la escéptica *Anny*:

Tú sabes que ponerse a querer a alguien es una hazaña. Se necesita una energía, una generosidad, una ceguera... Hasta hay un momento, al principio mismo, en que es preciso saltar un precipicio; si uno reflexiona, no lo hace. Sé que nunca más saltaré.³¹

Damos, una vez más, con la idea del 'salto', de ese 'existir' propio de la existencia. Si bien, tanto Sartre como Cortázar aluden al amor más que a la seducción (a la que podríamos entender aquí como una suerte de estadio previo de aquél), consideramos que resulta más que propicia a nuestro trabajo la lectura de estas líneas. Puesto que en ellas puede verse, ante todo, la estrecha consonancia de nuestro tema con la cuestión existencial, así como también el carácter ontológico que puede observarse en una conducta como la del seductor, cuya vida se orienta únicamente en función del amor.

V.

"No importa quién soy. Todo lo caduco y lo mortal ha sido olvidado, sólo queda lo eterno, el poder del amor, su urgente deseo, su beatitud..." S. Kierkegaard

En el apartado que Sartre dedica en *El Ser y la Nada* al análisis de la existencia del prójimo, encontramos la siguiente afirmación: "*Mi cuidado constante es, pues, contener al prójimo en su objetividad, y mis relaciones con el prójimo-objeto están hechas esencialmente de ardides destinados a hacer que siga siendo objeto.*"³² En este parágrafo se encuentra la clave de la intención de este trabajo. En efecto, encontramos en él una clara referencia a una orquestación, a una cierta artificiosidad que pareciera ser inmanente a nuestro modo de relacionarnos con el prójimo. Consideramos aquí, como se lleva dicho, que en la seducción esta coerción orquestada sobre el otro aparece de un modo manifiesto. Acaso en el juego que se plantea en la seducción, esencialmente, no haya sino eso: complejas artimañas. También al seducir nos valemos de esos "*ardides*" que menciona Sartre; ardides para retener, para conquistar al otro en el único lugar en donde nos es posible hacerlo: en su 'objetividad.' ¿Dónde, si no en la seducción, puede verse este afán, este constante y manifiesto anhelo de aprehender al otro? Al seducir, partimos del mero carácter 'objetual' del otro (su rostro, su cuerpo o demás cuestiones que son igualmente 'extemas'); sumado a lo cual está el hecho -que podríamos reputar 'paradójico'- de que

³¹ SARTRE, Jean Paul. *Ibidem* supra, p. 163.-

³² *Ibidem*, p. 323.-

nos tomamos entonces a nosotros mismos como un 'objeto' (esto es, como un objeto de deseo). Esto es algo que, asimismo, el propio Sartre se ocupó de destacar. Para él, la relación primera con el otro se daba en los términos de la de un 'objeto' para un 'sujeto.' Tan es así que, al hacer alusión al problema del 'orgullo' (una de las experiencias concretas que tengo del otro), dirá que de lo que se trata en ese caso es de: *“actuar sobre el Prójimo en tanto que soy objeto; pretendo usar de esta belleza o esta fuerza o este ingenio que él me confiere en tanto que me constituye como objeto, para afectarlo pasivamente, de rebote, con un sentimiento de admiración o de amor.”*³³ Sartre habla aquí de 'belleza', 'fuerza', 'ingenio'... cualidades todas que no son inmanentes al otro, sino de las que nosotros mismos -en tanto lo reconocemos 'hegelianamente'- le otorgamos. Este tipo de 'atribuciones', este ir en busca de aquello que uno mismo ha puesto, es poco menos aquello que -como observara Stendhal-define la seducción en sí misma. A este respecto, puede resultar oportuno traer a colación las palabras de Samuel Cabanchik, quien, parafraseando a Sartre, señala que al hablar de 'otro' no hacemos más que aludir a: *“...una trascendencia omnipresente e incaptable, posada inmediatamente sobre mí, y sin embargo separada de mí por la infinitud del ser, por nada, excepto por su absoluta y entera libertad.”*³⁴ Lo cual nos ubica, una vez más, en relación con el problema de la libertad. Libertad que, como ya hemos observado, Kierkegaard también considera esencial. Siendo éste uno de los puntos en que creemos que Sartre y Kierkegaard pueden confrontarse. En efecto, el danés alude en reiteradas ocasiones al tema de la libertad del otro. A este respecto, podríamos señalar varios períodos de su *Diario*. Veamos sólo algunos ejemplos:

*Cuanto más entrega se pueda soportar en un amor, más interesante se hace (...) cuando se puede llegar al punto en el que a una jovencita no le queda más que renunciar, abandonándose, a su libertad, en el que ella sienta toda su libertad en el mendigar ese placer, aunque permanezca libre, entonces se siente el primer gozo auténtico.*³⁵

Kierkegaard se muestra fascinado por la idea de la libertad, es verdaderamente para él una *conditio sine qua non* de la seducción y, por extensión, del amor. En tanto que característica distintiva de todo existente, la libertad se le aparece como la clave de toda conquista. Razón por la cual su 'sistema' promueve enfáticamente un liberalismo extremo a cada momento. A su vez, esta manifiesta 'liberalidad' nos da la pauta para abordar una de las cualidades que hacen de su propuesta una conducta de mala fe. Ya sobre el final de su obra, le oiremos decir: *“yo me retiro huyendo (...) Mientras yo finjo de esta forma ante ella, todo se desarrolla en ella como consecuencia.”*³⁶ Vemos aquí el surgimiento de un 'mundo nuevo' que el mismo seductor -en tanto que tal- despliega; nuevo mundo en el que parece regir una suerte de falsa causalidad que es creada y puesta en juego por el propio seductor, según nos lo anuncia Kierkegaard. Así, al igual que lo que ocurría con la mala fe en Sartre, también la seducción genera un 'estado' autónomo que tiende, por sí mismo, a perpetuarse. Un momento en el que, a un tiempo, somos y no somos aquello que, supuestamente, somos. Al seducir, pues, ciertamente 'conducimos' al otro, pero lo hacemos a partir de tomarlo en su 'objetividad' e, incluso, ofreciéndonos nosotros

³³ *Ibidem*, p. 317.-

³⁴ CABANCHIK, Samuel. *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 183.-

³⁵ KIERKEGAARD, Sören. Op. cit., p. 53.-

³⁶ *Ibidem*, p. 99.-

mismos en tanto 'objetos' también; puesto que nos brindamos a partir de nuestra belleza, nuestras habilidades, nuestro ser social o, en algunos casos, a partir de algo tan objetivo como pueden serlo las pertenencias materiales.

Diremos, por último, que en tanto en la seducción 'jugamos' a ser otros (el buen seductor ha de ser un poco 'todos los hombres'), se trata de una conducta de mala fe. Según creemos aquí, el paradigma incluso de todas ellas. Dado que seducir supone cierta afectación, cierta actuación. Como señala Tognonato, en la mala fe: "*se actúa para conferirse un ser.*"³⁷

³⁷ TOGNONATO, Claudio. Op. cit., p. 76.-