

Una mirada sartreana a *L'identité* de Kundera

Silvia Cristina Gabriel
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo se propone la lectura y recepción estéticas de *L'identité* de Milan Kundera. La reconstrucción y concretización de la dinámica interna de la obra se hará a partir de la filosofía existencialista acuñada y defendida por Jean-Paul Sartre en su primer texto filosófico, *L'être et le néant*, y en su novela *La nausée*. Se intentará, pues, configurar *L'identité* sobre la base de aquella modalidad de *l'être-pour-autrui* descrita por Sartre, modalidad que fluye del texto mismo del novelista checo y que se encuentra asentada sobre aquella *dialéctica de los personajes* enclavada en el interior de la *Einfühlung* de una *relación amorosa* signada por la *mirada*. En este contexto, se estudiará si los personajes "kunderianos" han pagado el costo que les impone el (más grande) existencialista francés para resguardar su "identidad", es decir, si han elegido convertirse provisionalmente en esa objetividad inerte y exteriorizada en la que la libertad que los define como *para-sies* ha devenido pasada y ajena.

*

"A Sartrean Look on Kundera's *L'identité*". This paper proposes an aesthetic reading of Milan Kundera's *L'identité*. The reconstruction and solidification of the inner dynamics of this work is done from the standpoint of existential philosophy, such as it is imprinted and defended by Jean-Paul Sartre's first philosophical book *L'être et le néant* and his novel *La nausée*. It is thus a reading of *L'identité* based upon Sartre's *l'être-pour-autrui*, modality that flows from the Czech novelist's own text and –based upon the *characters' dialectics*– is nailed within the *Einfühlung* of a *loving relationship* marked by the *look*. In this context, the A. examines whether the 'Kunderian' characters have paid the cost imposed on them by the (greatest) French existentialist in order to protect their "identity". In other words, whether they have chosen to turn provisionally into that immobile and exterior objectivity into which liberty, defining them as *for-themselves*, has become past and foreign.

A veces en las tardes una cara
Nos mira desde el fondo de un espejo;
El arte debe ser como ese espejo
Que nos revela nuestra propia cara.

J.L. Borges, "Arte poética"

Introducción

¿Resulta lícito buscar en *L'identité* (*La identidad*)¹ de Milan Kundera una *fábula sobre la identidad personal*? Quizás el título mismo de la obra sea demasiado evidente para dudar de ello. Sin embargo, si pensamos que un relato fictivo acerca de la identidad debe explicar qué es lo que constituye, o cómo es que conocemos, que un personaje sea el mismo tras enfrentar el tiempo y el cambio que despliega la narración, ciertamente éstas no parecen ser las cuestiones que se debaten en el último libro del escritor checo. ¿Será, pues, que a diferencia de sus obras previas, *L'identité* no da ocasión para una reflexión filosófica detenida acerca del estatuto de la identidad de las personas? Curt Holman no ha dudado en dar una respuesta afirmativa al declarar que "*La identidad* ofrece destellos de la antigua brillantez de Kundera, pero, en su mayor parte, vistazos superficiales más que miradas profundamente adentradas en los trabajos internos del corazón"². No obstante, hay quienes siguen pensando que, en *L'identité*, Kundera demuestra ser, una vez más, "el más grande escritor de novelas filosóficas contemporáneas"³. ¿No será, entonces, que en lugar de definirla en los términos filosóficos "clásicos", *L'identité* propone un modelo alternativo para pensar la "identidad personal"? Y de ser éste el caso, podríamos comenzar por preguntarnos en qué consiste exactamente ese estilo singular de "identidad" y por qué

¹ *L'identité* se citará de la traducción al español de Beatriz de Moura, Barcelona: Tusquets Editores, 1998 (citada: *Lí*).

² Holman, Curt, "Identity Crisis", en: *Creative Loafng*, Atlanta, 13 de junio, 1998, p. 5: "Identity offers flashes of Kundera's old brilliance, but mostly glances over surfaces rather than peering deeply into the heart's inner workings".

³ Cf. Heisecke, Osvaldo, "Milan Kundera", en: *Última hora*, Asunción, 19 de junio, 1998, p. 3.

eligió plantearlo bajo el marco inesperado de una novela de amor. ¿Nos habrá dejado Kundera una huella secreta gracias a la cual nos sea posible comenzar a desvelar todos estos enigmas?

Un deseo positivo parece haber incitado al autor a ocultar en el nombre propio de su principal personaje masculino, Jean-Marc, un rastro por virtud del cual un lector desconocido pudiera identificar el paso por su obra de dos de los filósofos más destacados del existencialismo: Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel. De ser éste el caso, daríamos la razón a Osvaldo Heisecke cuando define a Kundera como “el último existencialista”⁴. Pero sea o no ésta una reconstrucción fiel de la intención de nuestro novelista –tema que nos precipitaría en un insoluble problema hermenéutico–, lo cierto es que pensamos que los interrogantes pueden comenzar a disiparse si intentamos reapropiarnos de su testimonio literario a través de la herencia que nos legó el máximo exponente del existencialismo: Jean-Paul Sartre. Y ello porque, sartreanamente considerados, los personajes pueden ser vistos como lo suficientemente *negativos*⁵ como para estar irremediamente condenados a vivir en una perpetua fuga de sí mismos, una fuga hacia el ser proyectado que es la existencia. Pero, aun siendo incapaces de pararse en ninguna parte, ¿son estos personajes también impotentes hasta para alcanzar su propia “identidad”?

De aquí nuestra *hipótesis de lectura*: más acá de “la casi ingenua pretensión romántica –para decirlo con Mario Presas– de revivir en la *comprensión* las intenciones psicológicas del autor..., [y de la] argumentación estructuralista que tiende a la *explicación* de la interna arquitectura de los textos, excluyendo toda referencia extralingüística”⁶, emprenderemos, como sugiere Ricoeur, la reconstrucción de la doble labor del texto: la de la dinámica interna que preside su estructuración y la de la capacidad de esta obra para proyectarse fuera de sí misma dando lugar a la *pro-posición* de un mundo habitable⁷.

⁴ *Ibid.*

⁵ “Negativos” en el sentido en que en su calidad de “para-síes” se diferencian de, y se oponen a, tal como veremos, ese “ser-en-sí” que se define, a su vez, como lo plenamente positivo e “idéntico a sí mismo”.

⁶ Presas, Mario, “La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de Paul Ricoeur”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVII (1991), p. 226.

⁷ Aun cuando, según Ricoeur, esta doble labor del texto, cuya reconstrucción está supeditada a la tarea hermenéutica, no inscribiría a “su” hermenéutica ni dentro de

La reconstrucción de la dinámica interna estará guiada por algunos de aquellos ingredientes –a nuestro entender– profundamente impregnados de *existencialismo* que fluyen del propio texto. Para decirlo sumariamente, la configuración de la obra se asentará sobre el debate de la *identidad* en el marco de la *dialéctica de los personajes*, dialéctica fijada en el interior de una *relación amorosa* signada por la *mirada*⁸. Ellos se alzarán, pues, como *las* claves hermenéutico-existenciales a partir de las cuales intentaremos ir desentrañando, en calidad de coautores, el sentido de la última novela de Kundera.

Pero como a esa configuración interna de la obra se debe sumar la refiguración externa que ella ejerce sobre la vida, también pretendemos ganar, por intermedio de la apropiación y de la autoaplicación de todo el universo fictivo (y onírico) que nos aporta *L'identité*, no sólo la comprensión y explicación de la estructuración de la obra y de los códigos que subyacen a la misma, sino también una mejor interpretación y comprensión de nosotros mismos, esto es, de aquel *vástago frágil* que surge del apareamiento de la historia y del relato de ficción: de nuestra propia *identidad narrativa*⁹. Porque compartimos con Marcel Proust aquello de que “la obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo”¹⁰, y porque consideramos con Ricoeur que en aquella instancia de recepción de la obra por parte del lector –*mimesis* III o

una estética de la producción ni tampoco dentro de una estética de la recepción –cf. Ricoeur, Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en: Aranzueque, Gabriel (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid: Cuaderno Gris - U.A.M., p. 493–, pensamos, siguiendo a Presas, que la *hermenéutica ricoeuriana* oscila en dirección a aquellas estéticas de la recepción deudoras de Ingarden para quien “un texto es inacabado por cuanto ofrece ‘esquemas’ que el lector está llamado a concretar; es inacabado además porque el *mundo* que propone se define como el correlato intencional de una secuencia de fases de la que hay que formar una totalidad precisamente para que pueda ser avisorado dicho mundo, etc.”, Presas, Mario, *o.c.*, p. 226, n. 7.

⁸ Para que nuestro trabajo pierda en extensión pero gane en intensidad, nos vemos forzados a dejar de lado aquellos elementos, a nuestro juicio, también *existencialistas* que serán tan sólo mencionados en la conclusión del presente ensayo.

⁹ Cf. Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 997ss; y “Narrative Identity”, en: Wood, David (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londres-Nueva York: Routledge, 1991, pp. 160-174.

¹⁰ La cita está tomada de Presas, Mario, “En busca de sí mismo”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XX (1994), p. 90.

refiguración¹¹ tiene lugar “la intersección del mundo del texto y del mundo del lector”¹², es que vemos nacer aquí, en el *entre* de la dialéctica de la obra y de la vida, el retoño débil de la *asignación* a un individuo de la *identidad narrativa*.

Por último, dos observaciones antes de dar cierre a esta introducción. La primera –acaso nuestra *hipótesis de lectura complementaria*–, que para la configuración narrativa de *L'identité* no dispensaremos privilegio alguno a esa revelación final de que toda la historia es fruto de la ensoñación de alguno de los personajes principales, de los dos, o de uno-para-otro. La segunda, que bajo el apartado I, hemos decidido incluir, a modo de marco referencial, aquellos conceptos fundamentales del existencialismo sartreano para aquellos que, habiéndose decidido a acompañarnos, no están familiarizados con los términos teóricos introducidos por Sartre en el discurso filosófico. Para los que sí lo están, quizás resulte conveniente no detenerse en esa sección e incorporarse a nuestro estudio en la sección II.

I. A modo de marco teórico: conceptos fundamentales del existencialismo sartreano

Con el título mismo de su primera obra de filosofía, *L'être et le néant (El ser y la nada)*, Sartre nos deja entrever su teoría “dualista” del ser¹³. Por un lado, tenemos el *ser-en-sí (l'être-en-soi)*, o sistema global de la realidad bruta, que sólo necesita ser para ser, pero en tanto que está

¹¹ Ricoeur retoma el concepto aristotélico de *mimesis* o imitación creadora de la acción para referirse a la referencia no ostensiva de la obra literaria, es decir, el desvelamiento de un mundo. Como explica Roberto Walton, “*mimesis* quiere decir imitación o representación de la acción, pero no en el sentido de la duplicación de la realidad preexistente sino de una imitación creadora en el sentido de una apertura del espacio del ‘como si’. No es copia sino *poiesis*, es decir, construcción y creación” (*La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*, II, (inédito), p. 3).

¹² Ricoeur, Paul, “Life in Quest of Narrative”, en: Wood, David (ed), o.c., p. 26: “the intersection of the world of the text and the world of the reader”. Es interesante notar que esta noción ricoeuriana de *intersección* de los mundos del texto y del lector está estrechamente vinculada a la idea de *fusión horizontal* de la que habla Hans-Georg Gadamer al abordar el principio de la historia efectual. Cf., Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica fenomenológica*, Salamanca: Sígueme, 1991, pp. 371ss.

¹³ Esta concepción “dualista” del ser bien podría devenir “trilateral” si pensamos que junto al *ser-en-sí* y al *ser-para-sí* coexiste, conforme veremos, una tercera modalidad de ser: el *ser-para-otro*.

“empastado de sí mismo”¹⁴, es opaco a sí mismo, esto es, convertido en mudo por su misma comprensión¹⁵. Del ser, o del *ser-en-sí*, tan sólo puede decirse que es lo que es en el sentido de una perfecta “identidad” consigo mismo¹⁶, “identidad” en la que el *ser-en-sí* se agota porque, como explica Vincent Descombes, “no conoce *alteridad*... no puede mantener relación alguna con lo otro”¹⁷. Su total positividad maciza es la que lo fija en sí mismo y lo aísla de cualquier relación con lo que es él mismo.

En el polo opuesto al del *ser-en-sí* tenemos al *ser-para-sí* (*l'être-pour-soi*), categoría que se aplica al hombre y que alude a la *diferencia* que le impide asimilarse al *ser-en-sí*, diferencia que se funda en la *conciencia* o capacidad que tiene el *para-sí* de volver sobre sí. El *ser-para-sí* (la conciencia o la subjetividad, todos estos términos indican lo mismo) tiene dos notas distintivas: su *negatividad* y su *libertad*. En cuanto a la negatividad, la conciencia *es lo que no es*, puesto que se proyecta, o, para decirlo heideggerianamente, está fuera de sí, *ex-siste*, es decir, *no es* en modo alguno sino que está siempre creándose. Pero la subjetividad *no es*, tampoco, *lo que es*, porque al proyectarse se encuentra siempre en un despegue con respecto a sí misma, en una distancia nihilizadora de sí. De aquí que la autoimplicación que caracteriza al *ser-en-sí* deja de ser válida en la región del *ser-para-sí*, toda vez que éste cae fuera del principio de “identidad”. Y este fenómeno no es sino el proceso de “nadificación” en el que consiste, según Sartre, la subjetividad.

¹⁴ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 1966, p. 33.

¹⁵ Como advierte Pietro Prini, “Sartre ha llegado a la afirmación del *ser-en-sí* desarrollando y orientando en sentido metafísico algunos conceptos conocidos de la fenomenología de Husserl, y principalmente el de la llamada teoría de la ‘intencionalidad de la conciencia’”, teoría para la que “la conciencia es siempre *conciencia de-*, es siempre referencia a un objeto que la trasciende... o sea que la conciencia es siempre conciencia posicional *del mundo*”, *i.e.*, no está encapsulada sino abierta al mundo (*El existencialismo*, Barcelona: Luis Miracle Editor, 1957, pp. 112-113).

¹⁶ Aun cuando en las páginas 35 y 36 de *El ser y la nada* Sartre define al *ser-en-sí* mediante la identidad absoluta “*l'être est ce qu'il est*”, es decir, “el ser es lo que es”, tal vez, y como bien explica Descombes, “hablar de identidad en semejante caso es decir demasiado, pues al ser la identidad una relación, exige un principio de diferencia o de reflexión... [Pero como] el *en sí* está tan encerrado en sí mismo que no tiene relación con nada, ni siquiera consigo mismo..., pierde hasta la relación de identidad” (*Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 76-77).

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

Uno de los corolarios de esta “nadificación” es que mi *yo*, en tanto constituido por la conciencia, es “como una especie de objeto, es un personaje –explica Jean Hyppolite–, un habitante de mi pensamiento que lo frecuenta y que está todavía más allá, fuera de ella... y en tanto que tal es como uno de esos personajes de Pirandello, que convienen más o menos a su autor; pero no hay autor, no hay esencia que sería el yo verdadero, auténtico o profundo”¹⁸. Obedece a ello que mi *yo* sea también un objeto, o un *cuasi*-objeto, que está en el mundo al igual que las cosas y que el *Ego* del otro. “El *Ego* aparece a la conciencia –afirma Sartre– como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la conciencia*”¹⁹. Y por eso la *libertad*, el segundo rasgo peculiar de la conciencia, es pensada por Sartre como más allá del *yo*, a tal punto que, al no haber ya un *yo* que canalice la libertad, la conciencia misma es libertad pura y radical. En efecto, como aclara Ortega Ortiz, “libertad y conciencia se identifican: no se puede dar conciencia sin libertad, ni lo contrario, libertad sin conciencia”²⁰. La subjetividad es, pues, libre, o, como acuñara Sartre en su sentencia inmortal, *está condenada a ser libre*. Esto significa que esa libertad “no es libre de no ser libre, y... no es libre de no existir. Pues, en efecto, el hecho de no poder no ser libre es la *facticidad* de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su *contingencia*. Contingencia y facticidad se identifican”²¹. La conciencia es libre, pues, en el sentido en que puede elegir, y en esta elección no está constreñida, aun cuando sus posibilidades de elección no sean infinitas porque el hombre nace en una “situación”, situación cuyas estructuras adquieren la modalidad de “*mi sitio, mi cuerpo, mi pasado, mi posición* [modalidades que conforman una unidad] determinada por las indicaciones de los Otros, y *mi relación fundamental con el Prójimo*”²². Es justamente cuando el *para-sí* toma finalmente conciencia de su libertad inexcusable en la conciencia “refleja” (o conciencia de sí), que la libertad se presenta como una amenaza y el hombre cae en un vértigo angustioso. Es más, según Sartre, el hombre es constitutivamente

¹⁸ Hyppolite, Jean, *La libertad en Sartre*, Buenos Aires: Almagesto, 1992, pp. 9-10.

¹⁹ Sartre, Jean-Paul, o.c., p. 157.

²⁰ Ortega Ortiz, José María, “Introducción: Sartre”, en: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Hyspamérica, 1984, p. 27.

²¹ Sartre, Jean-Paul, o.c., p. 599.

²² *Ibid.*, p. 602.

angustia, aun cuando goce de resortes para huir empíricamente de ella (v.gr. suscribiendo teorías deterministas, apelando a la “mala fe”, sumergiéndose en la conciencia “espontánea” o conciencia de un objeto intencional cualquiera, etc.).

Pero el *ser-para-sí* ni es sólo una estructura aislada, ni es sólo *presencia al mundo* donde impera ese macizo no-yo-objeto (o *ser-en-sí*), sino que es también presencia a una clase peculiar de no-yo, un no-yo-no-objeto, un no-yo que lo *mira*²³. Y es con el recurso a esta *presencia del otro que acontece como mirada* que Sartre resuelve (o disuelve) ese “moderno” problema filosófico de la relación entre la representación y la existencia efectiva del otro. Cuando el otro cesa principalmente de ser ese que es *visto* por mí, para pasar a ser ese que *me ve*, que me oprime bajo su *mirada*, el *ser-para-sí* adopta la modalidad del *ser-para-otro* (*l'être-pour-autrui*) o presencia al otro en cuanto sujeto. Con su mirada el “otro mismo”, en carne y hueso, “invade prepotentemente el campo de mi subjetividad –comenta Pietro Prini–, y por decirlo así, se planta en ella, por iniciativa propia, con su inmediata realidad de sujeto singular y contingente”²⁴. Su mirada me descubre que el otro no es un *ser-en-sí*, sino un proyecto, una trascendencia diferente de la mía y que me trasciende; un proyecto para el que yo paso irremediabilmente a ser un objeto, una “cosa” expulsada al polo del *ser-en-sí*. Es aquí, por y en la revelación de mi ser-objeto para el otro, que consigo, por un lado, conectarme con el prójimo-sujeto, y, por otro lado, también logro remitirme a mí mismo, porque “la mirada –afirma Sartre– es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo”²⁵; es por intermedio del otro que puedo adivinarme, no sin alguna exasperación, tal como soy.

Una de las estructuras ontológicas de este *ser-para-otro* está dada, según Sartre, por la *sexualidad*. Pero como el *deseo* es el encargado de revelarnos, a la par, nuestra sexualidad y la de la otra persona, a la base de la sexualidad y de su principio de manifestación (i.e. del deseo), está

²³ Es interesante advertir que la *alteridad* está dada para Sartre únicamente por el otro o extraño, es decir, tan sólo por uno de los puntales de ese tripode de la *otredad* que en la *hermenéutica ricoeuriana del sí* figura junto a la alteridad de la conciencia y a la del cuerpo-propio o *carne*. Cf. Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 351-397.

²⁴ Prini, Pietro, o.c., p. 129.

²⁵ Sartre, Jean-Paul, o.c., p. 335.

el amor. Y si esto es así, “el amor –como explica Alfred Stern– es una de las actitudes típicas del ser-para-sí en su ser-para-otros”²⁶. Tanto como para Marcel nuestro encuentro con el otro tiene lugar dentro de la *Einfühlung* (compenetración empática) de aquella participación íntima e intensa que es el amor (unido a la fidelidad y a la esperanza), también para Sartre el sentido original de nuestro *ser-para-otros* es el amor. En el amor tratamos de descubrir la base de nuestro ser, tratamos de encontrar justificación, de recobrarlos a nosotros mismos desde el otro. “Uno de los amantes se convierte en la verdadera base de la existencia del otro. Se convierte en la fuente absoluta de los valores del otro, y está protegido contra cualquier desvalorización. Llega a ser el centro absoluto de referencia para el otro, y su valor absoluto”²⁷. Así es que el amor tiene, para Sartre, un significado metafísico porque es el recurso al que apela el *para-sí* para superar el sentimiento de la contingencia y gratuidad de su existencia, o, en terminología sartreana, para vencer la *náusea*²⁸.

Pero como todas las relaciones entre *para-síes* no son más que tentativas que cada uno despliega para subyugar o poseer la libertad del otro, el amor mismo está signado por el *conflicto*. La única forma de enfrentar este conflicto consiste, como enseña Prini, en “sustraer el mayor campo posible de sí mismo a la mirada del otro, y de encerrarse en el privilegio del propio secreto, en la astucia del propio ‘ver sin ser vistos’”²⁹. Mas este proyecto está condenado al fracaso porque el amor mismo es un ideal contradictorio, un sistema de reflejos infinitos, un juego de espejos engañosos, que lleva consigo su propia frustración. ¿Por qué? Porque, como declara Sartre, “el amado no puede fundar el ser del amante sino trascendiéndolo por principio hacia otros objetos del mundo; así, pues, esta trascendencia no puede constituir a la vez al objeto trascendido por ella como objeto trascendido [i.e. como *ser-en-sí*] y como objeto límite de toda trascendencia [i.e. como *ser-para-sí*]... de modo que cada

²⁶ Stern, Alfred, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962, p. 155.

²⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁸ La “náusea” es, para Sartre, la experiencia emotiva de lo gratuito de la existencia, o sea, de la perfecta equivalencia de las posibilidades existenciales. Esta noción ha sido ilustrada por Sartre sobre todo en su novela intitulada *La náusea*. Cf. Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, Buenos Aires: Losada, 1992.

²⁹ Prini, Pietro, o.c., p. 132.

uno es alienado en la medida exacta en que exige la alienación del otro. Cada uno quiere que el otro lo ame, sin darse cuenta de que amar es querer ser amado y que así, queriendo que el otro lo ame, quiere solamente que el otro quiera que él lo ame”³⁰.

En suma, como en *L'être et le néant* el conflicto del *ser-para-otro* queda sin solución, el problema de la “identidad personal” puede encontrar alguna respuesta sólo si ella es pensada, cuanto mucho, y tal como sugiere Carla Cordua, “como una objetividad inerte y exteriorizada en la que la libertad que define al *para-sí* se ha tornado pasada y ajena”³¹...., ¿será, pues, de esta suerte de “identidad” sartreana de la que nos habla Kundera por boca de sus personajes?

II. Chantal: una “identidad” perdida en el horizonte de la mirada

Nos parece fuera de duda que la *experiencia del otro* es el rasgo principal en cuyo derredor se va entretejiendo esa constelación de elementos dispuestos para conformar la compleja textura de la “identidad personal” de los protagonistas de la obra del novelista checo. Es en aquel proscenio, que –según Marcel– resulta más propicio para el encuentro del otro cuando se trata de la compenetración empática e intensa que es el amor, que Jean-Marc y Chantal se hacen presentes el uno al otro de un modo absolutamente originario. Pero ¿a qué recurso se apela para extirpar al otro de aquella representación objetivadora de la conciencia e introducirlo en la región de una certeza no representativa?

Al igual que Sartre, Kundera invierte radicalmente la perspectiva desde la que se suele considerar la experiencia del otro o extraño. De aquí, en primer lugar, la importancia que tienen desde el principio de la obra los “perdidos de vista”, aquellos “desaparecidos” que no pueden ser fijados, paralizados y arrastrados junto con el mundo al campo de experiencias perceptivas de los *tele-videntes*. De aquí también la trascendencia que tienen en el relato aquellos que ya no pueden ser “vigilados” por la mirada petrificante de Medusa de las cámaras (*-mirantes*) de las grandes factorías y entre los que Chantal “teme” que, algún día, pueda encontrarse Jean-Marc. Pero ¿exactamente a qué obedece que ella sienta

³⁰ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., pp. 468-469.

³¹ Cf. Cordua, Carla, *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1994, p. 3.

ese horror sin tregua ante el hipotético viaje de Jean-Marc hacia la desaparición? Chantal siente pánico porque si lo “pierde de vista” él cesará de revelarse como ser-objeto para ella. Si no puede cristalizarlo con su mirada en el modo sólido y denso del *ser-en-sí*, ello aparejará la angustiada desaparición de Chantal como sujeto, es decir, la pérdida de su autocaptación como ser-sujeto en razón de que “perderá de vista” al intermediario entre ella y ella misma. Pero ¿ya no se le escapa Jean-Marc por medio de su conciencia aun cuando lo tenga “a ojos vista”? Efectivamente, es en gran parte porque él se libera por intermedio de su conciencia que, al final de la novela, la Chantal de Kundera –al igual que el Marcelo de *L'être...*–³² no conocerá sosiego sino cuando lo contemple dormido. No es sino para someter la libertad de Jean-Marc que nuestra heroína decide clavarle permanentemente su mirada y para ello debe “dejar la lámpara encendida toda la noche. Todas las noches” (*Li*, 178). Pero ¿encarna algo más este recurso literario de Kundera? ¿No querrá encerrarse la protagonista en la prerrogativa del propio misterio, en el arte de “ver sin ser vista”? Retengamos esta cuestión para volver sobre ella dentro de unos instantes.

En segundo lugar, este giro sartreano de Kundera opera como un desencadenante (acaso *el* desencadenante) peculiar de la historia. “Vivo en un mundo en el que los hombres nunca más se volverán para mirarme” (*Li*, 30), exclama Chantal ante la mirada inquisidora y confundida de su amado. Ella siente que las miradas de los hombres “papaisados” ya no le están dirigidas, esto es, no toma conciencia de ser mirada por los ojos de los hombres. Según Sartre, si una mirada no me mira deviene un objeto-mirada en el mundo que me impide, conforme vimos, la conexión con el prójimo-sujeto por y en la revelación de mi ser-objeto para el otro. Pero, por otro lado, y toda vez que sabemos que la mirada es un intermediario que me remite a mí mismo, en el sentido en que soy presente a mi conciencia *en tanto que soy objeto para otro*, esta falta de conciencia de ser mirado también impide, *eo ipso*, la remisión a mí mismo. Impide, en definitiva, que mi subjetividad se vacíe en los cántaros que ha modelado magistralmente Sartre al decir que la conciencia *es lo que no es y no es lo que es*.

³² Dice Sartre: “Albertina escapa a Marcelo, aun cuando la tenga al lado, por medio de su conciencia, y por eso él no tiene tregua sino cuando la contempla dormida” (*El ser y la nada*, o.c., p. 458).

Así las cosas, si Chantal sólo puede tener conciencia de sí en tanto que, escapando de sí misma, encuentra su fundamento en la pura remisión a ese otro que la objetiva dirigiéndole su mirada, es necesario concluir que la subjetividad de Chantal está en *peligro*; ella ya no encuentra esa mirada ajena que la haga *ser lo que es*. Pero el discurso literario de Kundera no se detiene aquí. Ella termina recobrando su subjetividad por intermedio de las cartas que le dirige su *admirador* anónimo. De aquí el consuelo que siente la protagonista cuando toma conciencia de que C.B.G. la observa como un “espía” en el propio seno de sus actos.

Sin embargo, el alivio que le reporta el resguardo de su ser *para-sí* tiende a disiparse cuando, hacia el final de la obra, Chantal se autopercata como *trascendencia trascendida*, cuando tardíamente toma conciencia de que el costo que ha de pagar para que su subjetividad no se desvanezca es, nada menos, que el alejarse de sí misma, exteriorizarse y bloquearse en la posición en la que se encuentra, en definitiva, negarse como sujeto, como libertad que trasciende el mundo y como posibilidad de no ser lo que es. Es para que no le roben y le escondan en sí, y guarden para sí, su subjetividad, su libertad, su posibilidad, que Chantal decide alejarse de la presencia de Jean-Marc y de su cuñada, “de esa pareja de vigilantes, de esa pareja de espías” (*Li*, 130) que la esclaviza con su mirada, que le provoca esa especie de “hemorragia externa”, como dice Sartre, en la que se extenua toda espontaneidad suya, todo impulso original de su trascendencia del mundo.

Hay que esperar hasta el final de la obra para que nuestra protagonista comprenda que aun cuando la mirada del prójimo la “desnuda de su yo, de su destino” (*Li*, 174), es justamente la libertad del otro ese referente de carácter irreductible que, al envolver a la suya en la tensión totalizadora del proyecto del otro, hace aparecer la “facticidad” de Chantal como su envés y, por ello mismo, el otro es alguien de quien ella tiene necesidad para captar todas las estructuras de su ser³³. Pero el corolario de la asunción de su propia “facticidad” no puede generarle sino ver-

³³ Pensamos que esta necesidad también queda ilustrada por aquel pasaje en que, tras haber “perdido” su nombre, Chantal se dispone a “recobrarlo” por medio de imaginarse a la boca del hombre a quien amaba pronunciarlo. “Volvió a surgir el recuerdo del hombre a quien amaba... Tal vez, si recordaba su rostro, podría imaginarse la boca que pronuncia su nombre. Ésta le parece una buena pista: llegar a su nombre por medio de ese hombre” (*Li*, 174-175).

güenza, porque, según Sartre, la facticidad es signo de *caída original*, no del hecho de que haya cometido tal o cual falta, sino simplemente del hecho de que estoy “caído”, “yecto” en el mundo, en medio de las cosas, y de que necesito de la mediación ajena para ser lo que soy. De allí la turbación, el pudor y, en particular, el temor que siente la protagonista al ser sorprendida en estado de “completa desnudez”. “Está en llamas. Está completamente desnuda, completamente roja, y la mirada del hombre sobre su cuerpo le hace sentir cada parcela de su ardiente desnudez” (*Li*, 173). La vergüenza obedece a que el cuerpo simboliza su objetividad sin defensa. “Yo me avergüenzo de mí ante otro”³⁴, dice Sartre, y nosotros pensamos: Chantal, en tanto *para-sí*, se avergüenza de su ser-objeto ante el prójimo. ¿Hay alguna salida para disimular su vergonzosa objetividad?

Efectivamente, sí hay una salida y es la que empuña Kundera. Nuestra protagonista terminará reclamando, como adelantáramos, el derecho de ver sin ser vista, es decir, el derecho de ser puro sujeto. “No dejaré de mirarte. Te miraré sin parar... quiero únicamente mirarte... Dejaré la lámpara encendida toda la noche. Todas las noches” (*Li*, 178), exclama Chantal. Pero esta mirada ya no la avergonzará porque no tendrá como contrapartida aquella mirada *mirante* y cosificadora, porque al que ella mira no puede mirarla a su vez, Jean-Marc ya no podrá alienarla y hundirla en su propia objetividad: está dormido.

Pero si nuestra heroína se rehúsa a devenir una objetividad inerte y exteriorizada en la que su libertad se enajene en la mirada de su amado, ¿no ha perdido la Chantal de Kundera la única posibilidad que le concede Sartre para rescatar su identidad de esa perpetua fuga de sí atomizante y corrosiva? A esta altura, pensamos que la respuesta no puede ser sino (provisionalmente) afirmativa. Ella es libre, “pero esa libertad –como piensa el Antoine de *La nausée*– se parece un poco a la muerte”³⁵.

Tres recursos adyacentes al de la “mirada” parecen confirmar nuestra sospecha. Nos referimos al rol que juegan la *sexualidad*, el *pasado* y la *metáfora de la aventura* en la existencia (fictiva) del principal personaje femenino de *L'identité*.

³⁴ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 370.

³⁵ Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, o.c., p. 175.

En cuanto a la *sexualidad*, vimos que, para Sartre, la sexualidad es una de las estructuras ontológicas del *ser-para-otro*. La sexualidad sólo tiene lugar, pues, en aquel polo de mi ser en el que mi *ser-para-sí* adopta la forma de *ser-para-otro*³⁶. Ahora bien, al resistirse a ser oprimida bajo la *mirada* de su amado, el *ser-para-sí* que es Chantal no puede, por principio, adoptar la modalidad objetivada de ese *ser-para-otro*. Y si nuestra heroína rechaza este *ser-para-otro* debería rechazar con él a la sexualidad en tanto una de las estructuras fundamentales de esta tercera modalidad de ser. Sólo así se afianzaría nuestra sospecha de que Kundera niega a la protagonista los resortes metafísicos elementales para rescatar su "identidad personal", esa identidad afin a aquella otra que caracteriza la positividad plena que es el *ser-en-sí*. Si bien la conducta de Chantal respecto del sexo oscila a lo largo de la obra, lo cierto es que la penetración y la dilución implicadas en el beso amoroso –fenómenos mediante los cuales el *para-sí* sartreano apunta a llenar su *nada* hasta alcanzar, simbólicamente, la plenitud del *en-sí*– le producen "desinterés" (*Li*, 62), "ligera repugnancia" (*Li*, 63) y, hacia el final de la novela, un "asco [que] se convierte en náusea" (*Li*, 166). Y, si seguimos a Sartre, ya sabemos que es precisamente el enquistamiento en la *náusea* lo que le impedirá a Chantal superar el sentimiento de contingencia y gratuidad de su existencia, encontrar la "identidad", la densidad y la plenitud esférica del ser parmenídeo, cambiar su *nada* por la plenitud del ser; en otras palabras, reconocerse a sí misma como "poseída" y producir su propia "identidad" en el marco de la intencionalidad erótica³⁷.

En lo tocante al *pasado*, sabemos que, para Sartre, *mi pasado* es una estructura de aquella "situación" entendida como la contingencia de la libertad en el *plenum* del ser en el mundo. "Puedo no existir; pero, si existo, no puedo dejar de tener un pasado"³⁸. El pasado, condición necesaria del *para-sí*, es "irremediable"³⁹, dice Sartre, "esta ahí, peren-

³⁶ Cf. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 642. Es interesante notar aquí que al hacer de la sexualidad una "estructura fundamental" del *ser-para-otro*, Sartre no va tan lejos como Freud, para quien, como sabemos, la sexualidad es la estructura fundamental de nuestro *ser-en-el-mundo*, de nuestra existencia misma. Cf. Stern, Alfred, o.c., pp. 161ss.

³⁷ Sobre la fenomenología del eros, cf. Renaut, Alain, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona: Destino, 1993, pp. 276-294.

³⁸ Cf. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 600.

³⁹ *Ibid.*, p. 611.

torio, urgente, imperioso”⁴⁰, y estas palabras no pueden dejar de remitirnos a los reproches de la cuñada de nuestra heroína cuando airadamente vocifera: “¡No puedes cambiar tu pasado! Tu pasado es el que es” (*Li*, 127). Ahora bien, aun cuando el pasado es irremediable, Sartre admite que elijo cambiar su sentido y las órdenes que mi pasado me da, por el proyecto mismo de mi fin. Lo apremiante del pasado proviene, entonces, del futuro, ya que es el futuro el que termina siendo el encargado de decidir si mi pasado está vivo, muerto, o semimuerto. Sin embargo, el pasado no puede, según Sartre, dejar de existir, aun cuando sólo exista “como *ese yo que ya no soy*, es decir, *ese ser que tengo-de-ser como un yo que ya no soy*”⁴¹. Pero un *para-sí* que hace esto, se elige, pues, sin solidaridad consigo mismo, se opone a él “para afirmar... su total libertad”⁴², y ¿no es precisamente esto lo que hace Chantal? Dejemos que nos responda la voz de Kundera: “ella se aferra apasionadamente a su presente, que por nada en el mundo cambiaría por el pasado o por el porvenir” (*Li*, 13); “[Jean-Marc] no quería enterarse de nada relacionado con su vida pasada. Ella compartió rápidamente el radicalismo de aquel rechazo” (*Li*, 108). De estas citas resulta, cuanto menos, que nuestra protagonista se afirma como *libertad* radical tras rehusarse a que su pasado se apropie de ella en y por su objetividad, a que la “posea” constituyéndola en la plenitud de ser. Y en tanto libertad plena, Chantal se autocapta como puro ser-sujeto incapaz de “esclavizarse”, de objetivarse y de exteriorizarse en el seno de esa libertad que, no siendo la suya, es, por un lado, la condición misma de su ser, y, por otro lado, la única vía que le ofrece Sartre para rescatar su propia “identidad”.

Respecto del tercer recurso adyacente al de la “mirada”, es decir, la *metáfora de la aventura*, Kundera nos dice desde las primeras páginas que en su temprana adolescencia Chantal había querido siempre “ser perfume de rosas, un perfume expansivo y avasallador, quería traspasar así a todos los hombres y, por mediación de los hombres, abrazar al mundo entero” (*Li*, 48). Al conocer a Jean-Marc, el amor que sentía por él hizo que la metafórica rosa quedara diluida en el blancor de una velada romántica (*cf. Li*, 49-51). En terminología sartreana, podríamos

⁴⁰ *Ibid.*, p. 612.

⁴¹ *Ibid.*, p. 618.

⁴² *Ibid.*

decir que, por su amado, nuestra protagonista negó su ser pura *trascendencia* deviniendo el instrumento de posibilidades que no eran sus posibilidades, constituyéndose así en una *trascendencia trascendida* que, en cuanto tal, está en *peligro*. “Y este peligro no es un accidente –según explica Sartre–, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro”⁴³. Sin embargo, hacia el final de la novela, y tras suscribir la tesis existencialista del amor como proyecto fracasado – “el amor como exaltación de dos individuos, como fidelidad, como apasionado apego a una persona, no, no existe. Y, si existe, sólo es como autocastigo, ceguera involuntaria, reclusión en un monasterio” (*Li*, 152)–, Chantal retoma la metáfora de la rosa. “Se dice que ha estado viviendo en una reclusión amorosa y que ahora se dispone a obedecer el mito de la rosa y a confundirse con su embriagador perfume” (*Li*, 152). ¿Qué simboliza este mito? Afirmarse como libertad, como fuga de sí, como pura trascendencia no mediatizada por la libertad ajena; en fin, renunciar a objetivarse bajo la modalidad del *ser-para-otro* y, consecuentemente, trocar el único salvoconducto sartreano de redimir su “identidad” por un viaje indocumentado hacia la aventura.

III. Jean-Marc: una “identidad” recobrada en el horizonte de la mirada

Kundera nos enseña que, para Jean-Marc, los *ojos* son las “ventanas del alma; centro de la belleza de un rostro; punto en el que se concentra la identidad de un individuo, [siendo] regularmente la mirada lo más maravilloso que el hombre posee” (*Li*, 72). Sin embargo, el *joven* Jean-Marc apenas podía “superar el asco de unos ojos que parpadean, de ese movimiento de los párpados sobre la córnea” (*Li*, 18). Y si con el paso del tiempo el Jean-Marc ahora *maduro* ha olvidado esta repugnancia, será su ex-amigo del liceo, el moribundo F., el encargado de alzarse cual espejo para robustecer su *memoria*.

Los pasajes referidos condensan varios elementos. En primer lugar, encontramos, cuanto menos, la fiel expresión literaria de aquella trascendencia filosófica que Sartre le atribuyó en *L'être...* al fenómeno de la mirada. Pero hay más. Según Sartre “lo que manifiesta *más a menudo* a una mirada es la convergencia hacia mí de dos globos ocula-

⁴³ *Ibid.*, p. 345.

res... el ojo no es captado primariamente como órgano de la visión, sino como soporte de la mirada"⁴⁴. ¿A qué se debe, entonces, que Jean-Marc, al tiempo que confiesa concentrar la "identidad" en la mirada al modo sartreano, haya sentido de joven repugnancia por sus únicos y leales administradores: los ojos? ¿Y a qué obedece que se haya "olvidado" durante un intervalo muy prolongado de su existencia (fictiva) de ese sentimiento de asco que le causaran los ojos y su incesante parpadeo?

En cuanto al primero de los interrogantes, podemos empezar a desvelarlo si consideramos que el Jean-Marc maduro ha elegido dejar de ser "meramente" esa estructura aislada que está dada por el *ser-para-sí*, para adoptar, libremente, la modalidad del *ser-para-otro*. Ha dejado, pues, que un "otro" invada el campo de su subjetividad con su inmediata realidad de sujeto singular y contingente. Ese "otro" para- y por-quien es Jean-Marc no es sino Chantal. El *ser-para-Chantal* se ha convertido, entonces, en la esencia de su vida. Sólo así se explica que la voz de Kundera afirme que, frente a la transformación de Chantal en un raso "simulacro" de mujer amada, al principal personaje masculino "ya no [le] quedaba agarradero estable alguno en el caos sin valores que es el mundo. Frente a la Chantal transubstanciada (o de-substanciada), una extraña indiferencia melancólica se había apoderado de él." (*Li*, 114). Para decirlo sartreanamente, ella se ha convertido en la verdadera base de la existencia del Jean-Marc, en la fuente absoluta de sus valores, en su centro absoluto de referencia y su valor absoluto⁴⁵. En este *ser-para-Chantal*, Jean-Marc ha superado empíricamente el sentimiento de la contingencia y gratuidad de su existencia, ha vencido la *náusea*. Pero esta superación tiene, como su envés, su conversión en *esclavo*, su condición de *trascendencia trascendida*; en fin, la pérdida de las posibilidades que "esencian" su *ser-para-sí*, la muerte de ese "árbol de las posibilidades" (*Li*, 116) que Jean-Marc no se cansa de evocarle a Chantal en sus cartas, aunque "escondido" tras el velo de Cyrano.

De aquí que, recién llegando al umbral de la vida adulta, cuando el aparente fracaso de su relación amorosa lo impulsa a lanzarse al angustioso abismo de la libertad, renazca de las cenizas del olvido esa repugnancia por los ojos, o, más exactamente acaso, por aquello que "parece

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 333-334.

⁴⁵ Cf. Stern, Alfred, o.c., p. 158.

*adelantárseles*⁴⁶: la *mirada* de ese “otro” que lo ha transformado en *esclavo*, petrificándolo y liberándolo de su libertad y de su responsabilidad de crearse continuamente a sí mismo. Ahora que lo amenaza la pérdida de ese *ser-para-sí* que, al mirarlo, lo hace ser como él lo ve; ahora que Chantal se ha “comportado, pues, según el deseo de Jean-Marc..., [ha] obedecido a su voluntad” (*Li*, 117) y, consecuentemente, la ha extraviado como ser-sujeto no pudiendo adivinarse por su intermedio tal como él es, sólo le queda defenderse de ella a través de conferirle un *ser-para-él*. Su única salida es darle la misma respuesta con su mirada, objetivarla a ella con su mirada, mirarle “los párpados que... lavan... [su] córnea como un limpiaparabrisas lava el cristal de un coche” (*Li*, 72). Es decir, una vez que ha despertado de la autoesclavización de su libertad, que es su amor, le queda usar su libertad nuevamente conquistada para esclavizar a la de su amada, para cambiarla en un objeto.

Pero aun cuando “intenta no perder de vista a Chantal” (*Li*, 157), ella se le escapa. “Se había equivocado cuando la tomó por la más débil y a sí mismo por el más fuerte... Una vez que el terreno del amor se ha hundido bajo sus pies, ella es la más fuerte y él el débil” (*Li*, 134-135). En efecto, ella era la que hacía depender a Jean-Marc de su propia libertad; ella era el *amo* de la situación. ¿Podrá finalmente nuestro personaje guarecer su *ser-para-otro* y, a través de ello, su *ser-para-sí*, poseyendo y esclavizando la conciencia de Chantal? Creemos que la respuesta tiene que ser (provisionalmente) negativa. Él no puede momentáneamente recuperar su libertad y su trascendencia; no puede usar su mirada para trascender la libertad y la trascendencia de Chantal, cambiar su subjetividad en un objeto petrificado, en fin, enajenar sus posibilidades. Como el Antoine de *La nausée*, y su socio, M. de Rollebon, ella lo necesita para ser, y él la necesita para no sentir su ser. Él le proporciona la materia bruta, la existencia, su *existencia*, y ella se apodera de su vida para *representarle* la suya. Jean-Marc ya no existe en sí sino para ella; ella es su razón de ser, y él sólo un medio de hacerla vivir. Jean-Marc se ha librado gracias a ella de él⁴⁷. O bien “perderá a ese único ser que le une a los humanos” (*Li*, 97), a ese *ser-para-sí* que lo conecta con el prójimo-sujeto y lo remite a sí mismo; o bien deberá

⁴⁶ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 334.

⁴⁷ Cf. Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, o.c., p. 114.

afrontarse como el esclavo de esa relación “cimentada sobre el acuerdo tácito de que nunca hablarían de aquella desigualdad” (*Li*, 133) y renunciar definitivamente al “árbol de las posibilidades” reduciendo su vida a una única posibilidad: Chantal. Pero la recompensa por asumirse como objetividad yerta y exteriorizada, objetividad en la que la libertad que lo define como *para-sí* se ha tornado añeja e impropia, sabemos que es paradójicamente valiosa: amoldarse –“doblar en dos” (*Li*, 158)– a la única tipología de “identidad” que es capaz de concederle el existencialismo sartreano.

Acaso resulte posible reforzar nuestra conjetura si emprendemos un rápido rodeo por la conjunción de dos recursos conexos al fenómeno de la mirada. Nos referimos a las reflexiones sobre el *yo* y el *pasado* que tienen lugar en el terreno que ofrece la *amistad*. El carácter complementario de estos recursos surge del interior de *L'identité* cuando Kundera hace manifestar a Jean-Marc su peculiar posición respecto de la amistad en los siguientes términos: “La verdadera y única razón de la amistad es ofrecer un espejo en el que el otro pueda contemplar su imagen de antaño, que, sin el eterno bla-bla-bla de los recuerdos entre compañeros, se habría borrado desde hacía tiempo... ¿Por qué no quieres comprender que me importa un comino el espejo que me ofreces?” (*Li*, 18-19); y “La amistad le es indispensable al hombre para el buen funcionamiento de su memoria. Recordar el propio pasado, llevarlo siempre consigo, es tal vez la condición necesaria para conservar, como suele decirse, la integridad del propio yo. Para que el yo no se encoja, para que conserve su volumen, hay que regar los recuerdos como flores y, para regarlos, hay que mantener regularmente el contacto con los testigos del pasado, es decir, con los amigos. Son nuestro espejo, nuestra memoria; sólo se les exige que le saquen brillo de vez en cuando para poder mirarnos en él. ¡Pero me importa un comino lo que yo hacía en el liceo!” (*Li*, 55).

Es necesario admitir que una primera lectura de los pasajes citados bien podría conducirnos a una conclusión exactamente adversa a la que intentamos defender. Esto es, podríamos pensar que Jean-Marc se desinteresa de su pasado, “olvida” su pasado, para afirmar –al igual que Chantal– su total libertad. Es decir, sería por su afán de afirmarse como libertad pura y radical que nuestro protagonista se desolidariza con su pasado. Pero veremos que una lectura más detenida arroja un veredicto bastante diferente.

En primer lugar, sabemos que, para Sartre, el yo es una suerte de garantía contra esa libertad sin apoyo que es el único fondo de la conciencia. Hyppolite aclara que el yo es para Sartre “el núcleo que yo desearía sólido y que me libera del vértigo de los posibles, que asegura una continuidad entre el pasado y el porvenir, que me salva de este miedo a mí mismo, que es la *angustia*... El yo constituido es una especie de espejo, un comienzo de inmersión del *para-sí*, convertido en objeto, lo que intentamos realizar para huirnos en tanto que libertad pura y gratuita”⁴⁸. Pero con esto no hemos progresado mucho puesto que si Jean-Marc justamente elige desolidarizarse de su pasado a costo de que su Ego se le encoja, pierda su volumen, parece ser que sigue eligiendo renunciar a la última salvaguardia que le queda para canalizar ese piélagos de libertad que él mismo es, o que está condenado a ser. Sin embargo, éste no es ciertamente el caso. Jean-Marc *no necesita que su yo opere como esa garantía “absorbedora” de su libertad porque ya está cristalizado*, su ser *para-sí* ya ha cambiado en un *ser-en-sí* por intermedio de su *ser-para-Chantal*. No necesita que su yo lo libere de su libertad porque ya es libre de soportar la responsabilidad de su *derramamiento pastoso*, ya ha sido liberado de su libertad, de su responsabilidad y de su ansiedad por la mirada petrificante de Medusa de Chantal. Su amada lo ha liberado, pues, del miedo a sí mismo que es la angustia a cambio de haber convertido su *ser-para-sí* en el ser de una cosa inanimada a la que ella hace ser tal y como ella la ve, en un objeto solidificado que sólo puede adivinarse tal como es por intermedio de ella. Y esta sospecha parece quedar avalada por la voz del narrador cuando dice: “él [Jean-Marc] se decía que Chantal era su único vínculo sentimental con el mundo. Cuando le hablan de prisioneros, perseguidos y hambrientos, no conoce otra manera de sentirse personal y dolorosamente afectado por sus desgracias que la de imaginarse a Chantal en su lugar... Ella y nadie más que ella lo sacude de su indiferencia. Sólo por mediación suya es capaz de compartir” (*Li*, 97).

24

Estamos ahora en mejores condiciones de retomar, en segundo y último término, la problemática del *pasado* que quedara en suspenso. Conforme surge de lo antedicho, si Chantal es el único espejo en el que Jean-Marc se mira y se re-conoce, si su *ser-para-sí* ha terminado por diluirse en su *ser-para-Chantal*, y ella, por afán de ser “libre frente al

⁴⁸ Hyppolite, Jean, o.c., pp. 10-11.

mundo al que aborrece” (*Li*, 69), se ha desolidarizado con su propio pasado, esto es, “[quiso] con frenesí, liberarse de su vida anterior” (*Li*, 42), hasta el punto de sentir “la muerte [de su hijo] como un regalo” (*Li*, 69), ello justifica, pues, la posición negativa que adopta nuestro protagonista respecto de su pasado. Para decirlo de otro modo, si, como enseña Sartre, “el proyecto actual decide, pues, acerca de si un determinado período del pasado se halla en continuidad con el presente o si es un fragmento discontinuo del cual uno emerge y se aleja”⁴⁹, y Jean-Marc “de pronto era un hombre sin ambiciones... al margen del mundo... al borde del abismo” (*Li*, 95), siendo Chantal “su único vínculo sentimental con el mundo” (*Li*, 97), en fin, su único proyecto, y el proyecto que ella misma se ha empeñado en desolidarizarse frenéticamente con su pasado, el proyecto que es Jean-Marc deberá consistir también (y necesariamente) en “desadherir” su pasado a su actualidad. Y ello, no precisamente por causa de afirmar su total libertad, sino, por el contrario, porque su proyecto está envuelto en la tensión totalizadora del proyecto del Chantal, porque ha enajenado y alienado su “árbol de las posibilidades” en y por esa “carretera impuesta de una vez por todas, como un túnel del que ya no se puede salir” (*Li*, 84). En suma: porque ha elegido *ser-para-Chantal*. Y si ella no ha tenido fuerzas para retener su propio pasado, si “se aferra apasionadamente a su presente que por nada del mundo cambiaría por el pasado o por el porvenir” (*Li*, 13), no podemos esperar que se salve el de él⁵⁰.

IV. Conclusión

A lo largo de este trabajo, hemos ensayado la lectura y recepción estéticas de *L'identité* acentuando el efecto que produjo sobre nosotros (lectores ignotos) la obra del escritor checo. Inscritos en el marco de una psicología fenomenológico-existencialista, hemos intentado dar una respuesta filosófica al problema de la “identidad” de aquellos personajes “kunderianos” que en su carácter de héroes de novela “se han lavado –como nos recuerda el Antoine de Sartre– del pecado de existir”⁵¹.

⁴⁹ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 615.

⁵⁰ El Antoine de *La nausée* sugiere algo similar cuando se pregunta: “¿Cómo yo que no había tenido fuerzas para retener mi propio pasado, puedo esperar que salvaré el de otro?”, Sartre, Jean-Paul, *La náusea*, o.c., p. 111.

⁵¹ *Ibid.*, p. 196.

Ahora bien, como para guarecer sartreanamente la "identidad" es menester que nos convirtamos en una objetividad inerte y exteriorizada en la que la libertad que nos define se ha vuelto (de golpe) pasada y ajena, hemos tratado de demostrar que la Chantal de Kundera ha perdido (al menos, *provisionalmente*) su "identidad" en el mismo espacio en que Jean-Marc se muestra (al menos, *provisionalmente*) proclive a recobrarla: en el horizonte de la *mirada*. En efecto, nuestra lectura se desplegó, casi únicamente, bajo la égida de la "mirada" sartreana a costa de otros recursos, también existencialistas, a los que apela Kundera en el universo fictivo (y onírico) que nos propone *L'identité*. Si hemos incursionado por los fenómenos del "pasado", del "yo", del "cuerpo", y de la "sexualidad" de los personajes "kunderianos", fue al sólo efecto de confirmar aquellas conclusiones extraídas de esa modalidad sartreana del *ser-para-otro* que se vitaliza, principalmente, gracias a la acción de la "mirada".

Creemos haber testimoniado a lo largo de estas páginas que nuestra elección, sin haber sido trivial, tampoco fue arbitraria. No obstante, estamos hasta cierto punto persuadidos de lo siguiente: si en lugar de haber elegido la "mirada" como *eje* de nuestro estudio, hubiésemos optado, por ejemplo, por tomar como clave hermenéutica a la "sexualidad", a la "muerte", al "cuerpo" o aun a esa "saliva" que "atravesaba—según Chantal— a los hombres" (*Li*, 64), aquella misma "viscosidad" que es vista por Sartre como "la expresión ontológica del mundo íntegro"⁵², nuestra lectura hubiese generado respuestas bastante semejantes a las esbozadas aquí. Somos, asimismo, conscientes de que los resultados podrían haber sido otros si en vez de haber concentrado nuestro estudio en las fronteras de la psicología existencialista de los personajes centrales de *L'identité*, hubiésemos decidido reconstruir la dinámica interna de la obra a partir de sus propias proyecciones sociológicas, éticas y políticas; en otras palabras, si en lugar de haber buscado (o *encontrado*) en *L'identité* al Sartre de *La nausée* y de *L'être et le néant*, hubiésemos optado, por ejemplo, por el Sartre de *L'existencialisme est un humanisme*, o el de la *Critique de la raison dialectique*.

Pero al tiempo de que somos conscientes de haber tenido que sacrificar lecturas posibles, somos igualmente conscientes de que, más acá de

⁵² Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, o.c., p. 737.

la recepción del texto por parte de nosotros y de la intersección entre nuestra experiencia de ficción y nuestra experiencia viva en cuanto lectores, el mundo mismo de la *L'identité* constituye lo que Ricoeur da en llamar “una *transcendencia inmanente* al texto... como una “ventana” que recorta la perspectiva huidiza de un paisaje ofrecido”⁵³. Y si hemos dedicado este apartado para terminar de legitimar nuestra empresa, es justamente porque ahora estamos convencidos de que hay más configuraciones posibles que la que ofrece la “mirada” sartreana, es decir, porque por la “ventana” que nos abre *L'identité* vemos un “árbol de posibilidades” demasiado frondoso como para agotarlo en un único ensayo.

Pero como *estamos condenados a ser libres*, teníamos que elegir, y lo hicimos, aun cuando ello implicara, de suyo, la abrogación del sinfín de posibilidades restantes que proyecta la última obra del “más grande escritor de novelas filosóficas contemporáneas, el último existencialista”⁵⁴: Milan Kundera; pese a que nuestra elección se terminara erigiendo cual “carretera impuesta de una vez por todas..., [cual] túnel del que ya no se puede salir” (*Li*, 84).

⁵³ Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración, II. La configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987, pp. 179-80.

⁵⁴ Heisecke, Osvaldo, *o.c.*, p. 2.