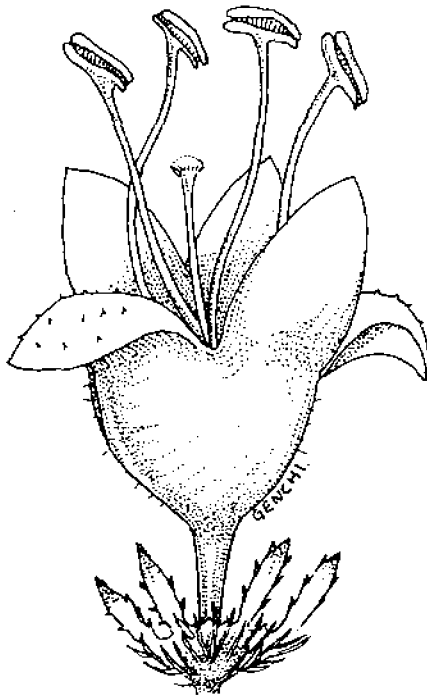


Escuela de Filosofía
de la UMSNH

FILOSOFOS E IDEAS

*Ockam, Spinoza, Kant, Hegel, Feuerbach, Nietzsche,
Wittgenstein, Sartre y Merleau-Ponty*



Por:

*Roberto Briceño, Rosario Herrera, Fernanda Navarro,
Victor Manuel Pineda, Roberto Sánchez, Marco Arturo Toscano y
Mario Teo Ramírez (Coordinador)*

LA INTERSUBJETIVIDAD EN J.P.SARTRE Y SIMONE DE BEAUVOIR

FERNANDA NAVARRO SOLARES

¿Por qué la intersubjetividad? Por ser un terreno poco incursionado por la filosofía logocentrista occidental basada en el Sujeto y su racionalidad, dándole a la intra-subjetividad un lugar predominante; la cual privilegia la relación sujeto-objeto. En este escrito, será la relación sujeto-sujeto la predominante. En efecto, raros han sido los filósofos que a lo largo de la historia se han inquietado por la alteridad, por las condiciones de posibilidad de la experiencia ~~de~~ los otros. *A y con*

¿Qué indica la preocupación por la alteridad?

Decir alteridad es decir DIFERENCIA, categorías que escapan al afán homogenizador sublimado por las filosofías de la tradición bajo el concepto de UNIDAD.

¿Por qué Sartre y Simone de Beauvoir?

Porque se cuentan entre los pensadores más lúcidos y coherentes de nuestro tiempo. Porque influyeron en la configuración del marco cultural del que somos herederos: su obra marcó a generaciones enteras, al trascender las fronteras de la filosofía.

Sartre multifacético: filósofo, literato, político... Simone, figura singular que destacó en diversos campos y que con su extraordinario libro *El Segundo Sexo* --histórico ya-- inaugurara una senda que abrió un horizonte de posibilidades a sus congéneres, esas existencias vigiladas y castigadas desde tiempo inmemorial.

Además de la filosofía, los unió una vocación de verdad y de libertad. También de rebeldía. Fue así como en pleno ejercicio de la intersubjetividad, desafiaron a la moral establecida y cuestionaron las instituciones más enraizadas como el matrimonio, la familia, la maternidad. (Rebelde, lo entendemos aquí en el sentido de Camus: aquél que dice NO a la historia, NO al destino, NO a Dios.)

Fue así que integraron la corriente del Existencialismo, caracterizado por cuestionar y subvertir muchas de las concepciones y categorías de la filosofía tradicional; por una gran irreverencia frente a la ostentación universalista de las filosofías del absoluto, basadas en una Razón supratemporal, y finalmente, por

desafiar la concepción metafísica del Ser, al tomar como punto de partida a la existencia y no a la esencia.

Un rasgo singular de la Filosofía de la Existencia es la dimensión ética que la permea. Extrema su rechazo a las doctrinas establecidas, en lo que toca a la relación humana, punto que hemos elegido justamente como nodal en este trabajo: el de la intersubjetividad. La alteridad y la manera en que su existencia afecta, condiciona y moldea la de cada uno, la nuestra.

Subrayando las tesis centrales del Existencialismo es preciso destacar su rechazo del concepto de NATURALEZA humana, de ESENCIA humana como fundamento anterior. El hombre *existe* antes de *ser*, por lo cual escapa a toda definición a priori. A la esencia universal y originaria Sartre enfrentará --para sustituirla-- la CONDICION humana.

Lo anterior nos conduce a una primera concepción sartreana del hombre: un ser que ante la carencia de una esencia originaria que lo determine, está obligado a construirla. El hombre, arrojado a un universo sin rostro, es un ser contingente e injustificado, 'una pasión inútil' que se encuentra 'ahí' en naufragio, en medio de un mundo sin sentido, absurdo, rodeado de la Nada, el abismo y el desamparo.

¿Cómo dotar de sentido a este mundo sin sentido? Por la rebeldía y el compromiso --y la libertad que implican-- a través de la acción. Es a partir de sus actos que el hombre va construyendo su esencia. Actos libres, actos conscientes. *Se es lo que se hace*. El ser presupone un hacer. Así, el hombre, el para-sí, es un proyecto en perpetua construcción o realización. Pero se actúa no sólo para modelarse en lo individual, ya que "actuar es modificar la figura del mundo"¹, dirá Sartre.

Acercándonos a una descripción, más que definición, del para sí, diremos que es conciencia y libertad --no como meros atributos, pues le son inherentes e irrenunciables. "La libertad --dirá nuestro autor-- es la textura de mi ser".² La emplea aquí en el sentido filosófico, no entendida como 'obtener lo que se quiere', como una pura 'contingencia caprichosa, gratuita e incomprensible' sino como

¹ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Losada, Bs. As., 1966, p. 537.

² *Op. cit.*, p. 544.

AUTONOMIA DE ELECCION. Será por su carácter irrenunciable que Sartre dirá que estamos condenados a ser libres. Se elige siempre, incluso cuando no se elige se está eligiendo. El hombre elige y se elige. Pero se trata siempre de una libertad *en situación*. "Si bien el para sí no puede elegir su situación, sí puede elegirse en situación". Y en seguida aparece la proyección ética: "al elegirnos, elegimos por todo el mundo; al actuar, actuamos por todo el mundo. Cada acto nuestro compromete a la humanidad entera".³

Volviendo sobre el reflexivo "elegirse", el autor de *El Ser y la Nada* tiene una frase por demás sugerente: "Al elegirnos, nosotros elegimos el mundo --no en su textura-- sino en su significación".⁴

Cabe mencionar aquí que en la primera parte de su obra, Sartre presenta una libertad *situante* mientras que en la *Crítica de la Razón Dialéctica* predomina la libertad *situada*. Sin embargo, a pesar del mayor reconocimiento del condicionamiento que opera el exterior, sostiene que siempre hay un radio de acción en que podemos ejercer nuestra libertad. Esta frase de su *Saint Genet* lo destaca: "Lo importante no es lo que (los otros) hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de eso que han hecho de nosotros".⁵

Frase, esta misma, que nos introduce a otro concepto correlativo del de libertad: el de responsabilidad o compromiso. No hay libertad más que comprometida: en un acto, una causa o una elección. Cada para-sí responde, da respuesta, a su elección -- misma que irá constituyendo su ser, su esencia, siempre inacabada, siempre proyectada y que sólo se consumará con su último acto, con su muerte.

Volviendo sobre la estructura ontológica del para sí, señalaremos, de manera resumida, que además de la conciencia y la libertad, lo constituyen también la contingencia, la facticidad, la temporalidad, la ambigüedad y la posibilidad. Así podemos llegar a la comprensión de la 'definición' paradójica que da Sartre del *da-sein* o ser-ahí en *El Ser y la Nada*: "El para sí es lo que no es y no

³ J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Bs. As., 1957.

⁴ J.P. Sartre, *El ser y la nada*, op. cit., p. 571.

⁵ J. P. Sartre, *San Genet, comediante y mártir*, Losada, Bs. As., 1981, p. 61.

es lo que es"

Al carecer de una esencia originaria, el ser-ahí entraña una 'nada' de ser que se irá realizando gradualmente. Al para sí, pues, le falta algo. Sólo el en sí --el 'existente bruto' de Heidegger-- es completo, acabado, positividad pura, pleno de ser. Es justamente porque alberga la nada que el para sí es libre; es por esa carencia e incompletud que alberga la posibilidad y admite la interrogación...pues "ni la afirmación ni la negación confieren a una representación el carácter de posibilidad"⁶ dice Sartre. Por tanto, el ser-ahí es indefinible *a priori*. Es una existencia que se rehusa a ser encerrada en una definición que la petrifique.

Es por el para sí que adviene la Nada al mundo, y con ella, la negación y las negatividades'. Sartre hace un análisis relevante de ello en los primeros capítulos de *El Ser y la Nada* en donde asevera que la Nada no puede nihilizarse si ya es nada. Sólo el ser puede nihilizarse ya que para ello es necesario ser, ser algo. La Nada no es, la Nada 'es sida', no se nihiliza ella misma, es nihilizada.

Lo anterior provoca otra interrogación: ¿Qué debe ser el hombre en su ser para que, por él, la nada advenga al ser, al mundo? El ser no puede engendrar sino al ser. No le es dado aniquilar la masa de ser (en sí) frente a él. Pero sí puede modificar su relación con ese ser. Puede establecer una distancia. A esa posibilidad que tiene el hombre de segregar una nada que lo aísla, Sartre recuerda que Descartes y los estoicos llamaron *libertad*.

Pareciera entonces que la libertad resulta condición necesaria para la nihilización de la nada. Pero la libertad no es una propiedad que pertenezca --entre otras-- a la esencia del ser humano, pues la libertad humana precede a la esencia humana y la hace posible...lo que llamamos libertad es indistinguible del ser de la 'realidad humana' o para-sí, es decir, de la existencia humana. Sartre afirma: "El hombre no es primeramente para ser libre después; no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre".⁷

La libertad es el ser humano mismo en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. En este punto la temporalidad juega un papel fundamental, el pasado, 'mi' pasado,

⁶ J.P. Sartre, *El Ser y la nada*, p. 152.

⁷ *Op. cit.*, p. 597.

es la parte de mi existencia convertida ya en esencia, lo pretérito, inalterable, irremediable, incapaz de albergar la nada y por tanto, tampoco la libertad. Esa esencia permanece siempre a nuestra zaga. El presente se extingue tan pronto lo pronuncio o lo vivo. Queda sólo el porvenir, esa nada aún 'no-sida', aún por hacerse, que abre por ello un horizonte de posibilidad.

"Escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, sólo, injustificable y sin excusa".⁸ La conciencia de nuestro ser provoca la angustia. Ella es la captación reflexiva de la libertad por ella misma y es en ella donde nos captamos a la vez como totalmente libres y como incapaces de que el sentido del mundo no provenga de nosotros.

Una forma de huir a la angustia es captándonos desde fuera, como un prójimo o como una cosa. Pero como dice el autor "Huyo para ignorar pero no puedo ignorar que huyo". La mala fe sartreana. Si la mala fe ha de ser posible, es preciso poder encontrar en una misma conciencia la unidad del ser y del no-ser, el ser-para-no-ser.

Retomando el tema del origen de la Nada, se puede concluir que la Nada supone al Ser para negarlo y la funda... y que "si se puede dar la Nada, no es ni antes ni después del Ser, ni fuera de él sino en el mismo seno del ser, en su corazón, como un gusano".⁹

Tanto la conciencia como la libertad implican una ruptura, una negación de lo dado; de lo contrario, no podríamos prefigurar el porvenir. La interrogación, por otra parte, también supone la Nada. La condición necesaria para que sea posible decir NO es que el no ser sea una presencia permanente *en* y *fuera* de nosotros, afirma Sartre.

El filósofo formula una pregunta al principio del texto ya mencionado que ahora podremos responder: ¿Es la Nada una estructura de lo real y el origen y fundamento de la negación? ¿o es la estructura de la proposición judicativa que está en el origen de la Nada? Evidentemente, Sartre niega la segunda. Es el juicio de la negación el que está condicionado y sostenido por el no-ser.

Después de este largo rodeo --necesario en tanto que había

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, p. 66.

que recordar el concepto de 'hombre' de nuestros autores para tratar el tema de la intersubjetividad-- podemos centrarnos ahora en la relación de un 'para-sí' con un 'para-otro' (que por ser otro 'para-sí' comparte su misma estructura ontológica).

II. ¿Como enfrentar la existencia del otro: "ese escandalo insuperable"?

El ser humano no deja de sentir un vértigo ante el abismo de la subjetividad ajena. Experimenta actitudes ambiguas, paradójicas y hasta contradictorias cuando la alteridad aparece en su horizonte perceptual; cuando un hecho o situación le recuerda su dramática realidad de no ser una existencia única y privilegiada; cuando toma conciencia de que su condición le impone ser en un sólo y mismo surgimiento, para-sí y para-otro.

Se trata de una dimensión más de su 'ser en el mundo'. Estar en implica necesariamente estar-con o ser-con. El 'mit-sein' de Heidegger que conlleva la idea de solidaridad, ante la cual Sartre va a disentir. Para él, la relación con la otredad está signada por el conflicto.

El para sí, en tanto sujeto de una relación, tiene que constituirse como negación de los otros, debe deslindarse, diferenciarse de los demás. (Se omite aquí hablar de su relación fundante y nihilizadora respecto al en-sí para poder determinarse como para sí, que también implica un negación fundamental, por no caer dentro del tema de este escrito).

Para afirmar su identidad debe reconocer que ese prójimo es el Otro, el que no es él. Niega al otro y sin embargo lo necesita. La existencia del Otro lo limita y a la vez lo constituye. La 'mirada' del Otro amenaza al para sí a la vez que lo manifiesta. En suma, el Otro es condición de mi propia existencia. Necesito de él para captar en pleno todas las estructuras de mi ser.

Pero ¿qué ocurre cuando una libertad es colocada frente a la mía? La vivo como límite de mi libertad; tengo la impresión de que me roba el mundo. "La aparición del prójimo en el mundo corresponde a un deslizamiento de todo el universo, a un descentramiento del mundo que socava la centralización operada por mí, al mismo

tiempo".¹⁰

En el origen del problema de la existencia ajena, hay una presuposición fundamental: el prójimo es aquel para quien soy NO un sujeto sino un objeto. Me esfuerzo, por lo tanto, como sujeto, por determinar como objeto al sujeto que niega mi carácter de Sujeto y me determina como *objeto*.

Es ante este hecho que Sartre afirma que el *conflicto* es el sentido originario del ser-para-otro. Mientras yo intento liberarme del dominio del prójimo, éste intenta liberarse del mío. Mientras procuro someter al Otro, él procura someterme.

¿Cómo tomo yo conciencia de mi ser-objeto? Con la aparición de la *mirada* ajena... capto su mirada en el propio seno de mi acto como una solidificación y alienación de mis propias posibilidades. Me fija, me constituye o cosifica. En tanto que me convierte en objeto de valores que vienen a calificarme sin que yo pueda obrar sobre esa calificación, ni conocerla, estoy en peligro... "en esclavitud".

Ser visto me constituye en un ser vulnerable ante una libertad que no es la mía. Con la mirada ajena, la situación me escapa, dejo de ser dueño de ella.

Sartre hace una descripción de la existencia ajena en el plano del *cogito* y afirma que lo que el *cogito* de la existencia *ajena* nos revela no es un objeto-prójimo. Pues decir 'objeto' es decir 'probable'. Pero la existencia del prójimo es tan indubitable como la mía. No la conjeturo, la afirmo. Pues no siendo el prójimo una representación, no puede ser probable, por lo tanto, *no puede ser primeramente objeto*.

Así, podemos precisar el sentido de ese surgimiento del prójimo *en y por* su mirada. El Otro no me es dado en modo alguno como objeto; soy yo el que lo convierte en tal. Su objetivación sería el derrumbe de su ser-mirada (que para Sartre implica conciencia, intencionalidad, subjetividad pura).

¿Entonces qué es lo que ocurre? ¿Por qué esa objetivación del Otro? La objetivación de la alteridad es una defensa de mi ser, que me libera precisamente de mi ser-para-otro, confiriendo al otro un ser-para-mí. En el fenómeno de la mirada, *el prójimo es*, por

¹⁰ J.P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 331.

principio, lo que no puede ser objeto.

Por otro lado, yo no podría ser objeto para un objeto. Es menester una conversión radical del prójimo que escape a la objetividad. "Yo soy aquel que, por principio, no puede ser objeto para sí mismo".¹¹

La relación originaria entre mí y el otro es una relación concreta y cotidiana que experimento a cada instante, a cada instante el prójimo me mira. El prójimo es aquel que me mira. "El-ser-visto-por-otro es la verdad de ver-al-otro".¹² Un sujeto frente a otro.

Ocurre que cuando ese 'Otro' pertenece al género femenino, el conflicto presente en toda relación se agudiza. La mujer ha sido constituida en lo Otro durante siglos por la mirada del patriarca o de la sociedad patriarcal, lo cual ha hecho que no se reivindique como 'sujeto' --pretensión ética constitutiva de la persona. El Sujeto no se plantea sino bajo la forma de oposición, pretende afirmarse como lo esencial y constituir al Otro en objeto, en lo inesencial.

Son los atributos y atribuciones asignados por la sociedad los que hacen a la mujer ser como es: matriz, madre, naturaleza. La sujeción de la mujer a la especie y los límites de sus capacidades individuales son hechos de gran importancia. El cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ella ocupa en la sociedad. Pero esto tampoco basta para definirla integralmente. El mito de asimilar a la mujer a la naturaleza es uno de los más ventajosos para la casta de los amos. Una de las argucias de la opresión es camuflalearla en situación natural.

Fue esto lo que llevó a Simone de Beauvoir a escribir una frase sorprendente: "La mujer no nace, se hace... es la civilización como un todo, la que produce a esta criatura a la que se llama femenina, ubicada entre el hombre y el eunuco".¹³

Lo anterior nos remite a uno de los postulados básicos del Existencialismo, a saber, que no hay una 'naturaleza humana' dada e inalterable, sino una 'condición' moldeable, situable y modificable por el entorno.

Durante milenios, la humanidad ha sido macho, y el hombre ha

¹¹ Op. cit., p. 369.

¹² Ibid., p. 476.

¹³ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Bs. As., 1981, t. II, p.13.

definido a la mujer no en sí, como un ser autónomo, sino respecto de él. Y toda determinación le ha sido asignada como una limitación sin *reciprocidad*.

Este concepto es clave, pues no se trata de eliminar la alteridad, que es una categoría fundamental del pensamiento, sino de eliminar el carácter absoluto e inamovible de cada polo y su función; es decir, el polo masculino, del patriarca, del hombre y su función de Sujeto, conciencia y libertad, y el polo de la mujer, alteridad, objeto... e Intercambiar las funciones de modo que la mujer, lo otro, pueda convertirse en Sujeto y plantear al hombre como alteridad. Permitir la reciprocidad, en otras palabras; con lo cual se daría el tránsito del en-sí al para-sí por parte del género alterno; del estar sujeto al ser Sujeto (de decisión, de conocimiento, etc.)

Para justificar esta situación, dice Simone de Beauvoir, han apelado a la filosofía, la religión, la biología, etc., fijándola como el Otro y consagrándola a la inmanencia, degradando su existencia a la del en-sí y su libertad al artificio.

Se pregunta cómo puede realizarse un ser humano en la condición femenina cuando ésta ha sido constituida en el polo inesencial de la relación intersubjetiva. Lo que falsea tantos debates, afirma Simone, es que la quieren reducir (a la mujer) a lo que ha sido, a lo que aún es hoy --cuando se plantea la cuestión de sus capacidades.

Esto nos remite a otro postulado Existencialista: el para-sí es un ser que no es(tá) dado (por carecer de una esencia originaria) de una vez por todas sino que se hace ser lo que es. A partir de este concepto sí podría definirse a la mujer, a ese Otro, bajo otra luz, otro horizonte, en el cual destacaría la *posibilidad* (que no conoce de pre-determinaciones) en el marco de una *situación*. Situación en la cual podrá negar, afirmar e interrogarse para elegir, en autonomía, incluso su propia sujeción; pero como fruto de un acto libre, de decisión propia y no infligida y externa.

En la tercera parte de *El Ser y la Nada* el autor analiza una serie de relaciones concretas con el prójimo: el amor, la indiferencia, el deseo, el odio, el sadismo, el lenguaje. Aquí tomaremos sólo la primera, poblada de ambigüedad y paradoja.

La relación de amor, para Sartre, será también fuente de conflicto. El amante se siente en peligro en y frente a la libertad del ser amado, sin seguridad alguna. Hay un constante deseo de apoderarse de esa libertad y someterla, de someter a ese otro que

me constituye en 'otro'... pero al mismo tiempo quiere que sea una elección libre.

El amante no desea poseer al amado como se posee una cosa. Esto conlleva soledad. Sartre se pregunta: ¿por qué el amante quiere ser amado? Si el amor fuera puro deseo de posesión física, sería fácilmente satisfecho. Pero lo cierto es que el amor quiere cautivar una conciencia y apropiarse de una libertad.

Paradoja: el amante quiere ser amado por una libertad pero reclama que esa libertad deje de ser libre voluntariamente. Desea que la libertad del Otro se determine a sí misma a convertirse en amor y que elija su propio cautiverio. Ese cautiverio ha de ser entrega libre y encadenada. "El amante busca que se haga de él una elección *absoluta*, lo cual elimina la libertad. En el amor, el amante quiere ser 'el mundo entero' para el ser amado, su ser y su razón de ser"¹⁴

Nuestro autor analiza otra fantasía que suele darse en la relación amorosa: la unión, fusión o unidad de los amantes, que se advierte en frases cosificantes e hiperbólicas como 'estamos hechos el uno para el otro', 'nací para tí', 'somos almas gemelas', 'hasta que la muerte nos separe', etcétera.

Sartre señala que para dejar intacta la libertad del Otro, respetarla, --única posibilidad de fundar una relación verdadera-- se requiere renunciar a ese anhelo, a esa fantasía imposible por contradictoria... ya que de realizarse, se anularía la relación misma. Al fundirse en una sola unidad, en un 'yo', sólo quedaría un polo de la relación, un miembro de la pareja. En otras palabras, la asimilación del para-sí y del otro en una misma trascendencia, traería consigo la desaparición del carácter de alteridad del prójimo. Es entonces, necesario que el para sí persista en su negación de ser el otro y permanezca en el terreno del conflicto.

Pero no sólo conflicto apunta el autor de *El ser y la nada*, también habla de algunos efectos altamente positivos del amor. No puedo dejar de incluir aquí, aunque sólo sea a manera de pincelada, sus palabras acerca de la caricia: "La caricia no quiere ser simple contacto. No es simple roce, es modelación. Al acariciar al otro, *hago nacer su carne por mi caricia*. La caricia es el conjunto de

¹⁴ J.P. Sartre, *El ser y la nada*, p. 331.

las ceremonias que 'encarnan' al Otro... la caricia hace al Otro carne para-mí y para él. No es distinta del deseo; el deseo se expresa por la caricia como el pensamiento por el lenguaje".¹⁵ Refiriéndose también a la relación amorosa afirma Sartre que ésta convierte mi existencia en generosidad. Y en vez de sentirme inquieto por esa protuberancia injustificada e injustificable que es mi existencia, por ese sentirnos 'de más'... bajo el influjo del amor la sentimos recobrada y deseada por otra libertad. Ese es el fondo de la alegría del amor cuando esa alegría existe, y cuando no existe, blasfemamos y coincidimos con él cuando dice: "el infierno son los otros"... o cuando se pregunta ¿y por qué los Otros?, pregunta sin respuesta, pues el Otro lo *encontramos* simplemente, no lo constituimos ni lo inventamos.

Una conclusión a la que podemos llegar es que una relación de amor auténtica sólo es posible entre dos para-síes, dos alteridades que se comparten y respeten (sin llegar a la fusión-uni6n); puede darse sólo en el encuentro de dos Sujetos que toleren mal la subordinaci6n y el dominio... en el reconocimiento de dos libertades, dispuestas a la reciprocidad. Y como condici6n de posibilidad de esta relaci6n estará la *verdad*, la veracidad que funda la lealtad. Más que la felicidad se buscar la libertad, la plenitud y la intensidad, según Sartre y Simone de Beauvoir. Con ellos se dio el hallazgo.

Pero para la generalidad de los mortales podemos decir que Mientras la mujer siga siendo una exiliada del ser y del que-hacer *propios*, NO HABRA ENCUENTRO DE SUJETOS;

Mientras la mujer siga siendo *mirada* como el Otro *absoluto*, al que se le niega la dimensi6n de Sujeto, NO HABRA ENCUENTRO DE DOS LIBERTADES,

Mientras la mujer y el hombre no abandonen su condici6n de HABITANTES DE HABITOS,

NO HABRA ENCUENTRO DE SUJETOS,

y no podremos, en consecuencia, acceder a un nuevo *cogito* que nos situara en la verdadera dimensi6n de Sujeto, de persona humana:

"Elijo luego existo".

A esta regi6n accedieron Sartre y Simone, dejando un legado

¹⁵ *Op. cit.*, p. 461.

sustantivo. Con ellos sí se dio el encuentro de dos soledades, de dos libertades. Sujetos ambos, fundaron --además de una corriente de pensamiento-- una modalidad en la relación amorosa, más afín a nuestra condición de existencias efímeras, contingentes, injustificadas... pero con vocación de libertad.

La riqueza de esta experiencia la podrán apreciar las imaginaciones libres que guardan cierta frescura de pensamiento y que no han olvidado el asombro. Imaginaciones comprometidas en la búsqueda de nuevas formas de relación y de 'residencia en la tierra', nuevas formas de estar presente en el mundo.

Protagonistas hasta el final de sus propias vidas, basaron su relación en la reciprocidad absoluta, incursionando en terrenos que trastocaron dicotomías, tradicionalismos y conformismos uniformantes. He ahí su legado.