Sartre y Lacan
Una comprensión dialéctica del psiquismo

Mi agradecimiento al distinguido lingüista peruano Félix Quesada Castillo por sus verdaderas lecciones de lingüística que han hecho posible una mejor comprensión de los textos de Jacques Lacan.

Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, yo diré más bien que el lenguaje que expresa el inconsciente tiene la estructura de un sueño.

Jean-Paul Sartre

El inconsciente es un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto, afirma Jacques Lacan en sus *«Escritos»,* en una de las más certeras formas de expresar el inconsciente.

Jean-Paul Sartre en *El Ser y la Nada* (1943), al elaborar su Psicoanálisis existencial, había llegado a la conclusión de que todo lo psíquico es consciente, rechazando por tanto el postulado del inconsciente al cual reemplazó por su célebre concepto de *mala fe* cuyos mecanismos aparecen, en la primera gran obra de Sartre, como una argumentación incontenible frente a los conceptos freudianos de inconsciente, censura y represión.

Hoy sabemos que esta controversia entre Sartre y Freud fue esencialmente formal y que, por tanto, la oposición entre inconsciente y *mala fe* es más conceptual que real. El propio Sartre así lo ha declarado: «En mis primeros escritos buscaba construir una filosofía racionalista de la conciencia. Podía escribir páginas y páginas sobre procesos aparentemente no racionales del comportamiento individual. *El Ser y la Nada* no es más que un monumento a la racionalidad, lo que finalmente lo hace caer en el irracionalismo, puesto que no puede rendir cuenta de procesos igualmente racionales, pero que son vividos como irracionales» (Sartre 1970).

La superación de esta oposición entre el inconsciente y *la mala fe* se debe a la nueva perspectiva dialéctica que de manera original es utilizada por Sartre con posterioridad a *El Ser y la Nada,* y que, en gran medida, se cristaliza en su segunda gran obra *Crítica de la razón dialéctica.* La discrepancia continuará sin embargo bajo una nueva óptica. Empero, es evidente que esta polémica no podría proseguirse sin tomar en cuenta la gran obra de Lacan, la lectura que éste hace de Freud, y, sobre todo, su interpretación del inconsciente.

Lacan ha aclarado bien que en Freud, al nivel real, hay una represión originaria anterior a toda moral. Cuando la boca del bebe se constituye en zona erógena a través del seno de la madre, no puede hablarse aún de moral, sino de un simple mecanismo que

une el placer sexual a la boca. A partir de esta represión original y a la instalación paralela del sujeto en un orden simbólico una serie de representaciones culpabilizantes va a constituir el inconsciente. Pero lo simbólico en el hombre está ligado al lenguaje, por lo que es a través de la palabra que hay que buscar el inconsciente. «Es toda la estructura del lenguaje que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente» (Lacan 1966: 495), escribía Lacan en sus *Escritos* el año 1966. Posteriormente en 1974 adopta una posición más radical al sostener: «Yo no fundo esta idea del discurso sobre la existencia del inconsciente. Es el inconsciente que no existe sino en discurso» (1974: 26).

Situado pues así el inconsciente al nivel del lenguaje, éste lo condiciona imponiéndole reglas que lo mantienen ausente, mecanismo explicable dada la identidad entre lo simbólico, el lenguaje y la cultura.

Sabemos que para Freud el inconsciente pertenece al mismo orden que lo reprimido, pero dentro de un mecanismo que el sujeto no puede descifrar. Vemos ahora que lo reprimido está articulado como un lenguaje que el sujeto habla, pero que no puede comprender. Es el *discurso del otro.* Pero si el inconsciente es lenguaje, él se muestra en *el gran día de la palabra.*

Ahora bien, si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es necesario recurrir a la ciencia que lo estudia, es decir a la lingüística. En este sentido se conoce la influencia de Jakobson sobre Lacan, así como la utilización que este último hace de las categorías de la lingüística estructural de Saussure.

De Jakobson hay que insistir sobre todo en su teoría de los dos aspectos del lenguaje: hay dos ejes fundamentales de éste, el de la combinación y el de la selección. El de la combinación es un eje horizontal, es el eje de la contigüidad. El de la selección es un eje vertical, el eje de la similitud. Según la combinación asociamos fenómenos entre ellos y pronunciamos palabras, luego palabras estructuradas en frases, así como frases organizadas en discursos. Este proceso, que supone el mecanismo de la asociación, es de naturaleza metonímica.

Por la selección reemplazamos en la frase una palabra por otra similar. Es el eje vertical de la similitud. Esta substitución en la cual también está presente la asociación es de carácter metafórico. Estos dos procesos (metonímico y metafórico) son utilizados por Lacan para aclarar mecanismos inconscientes.[1] Así, analizando *La Ciencia de los*

[1] *El Diccionario de Lingüística, precisa la figura retórica de la metonimia de acuerdo a su etimología como una simple transferencia de denominación. Sin embargo la palabra se reserva para designar el fenómeno lingüístico por el cual una noción se designa por un término distinto del que le correspondería, estando vinculadas las dos nociones por una relación de causa a efecto (la siembra puede designar el producto de la siembra, es decir, la tierra sembrada y no sólo la acción de sembrar en sí misma), por una relación de materia a objeto o de continente a contenido (beber un vaso), por una relación de la parte por el todo (una vela en el horizonte).*
En cuanto a la metáfora *textualmente leemos: En gramática tradicional, la metáfora consiste en el empleo de una palabra concreta para expresar una noción abstracta, sin elemento que introduzca formalmente una comparación; por extensión, la metáfora es todo empleo de un término en sustitución de otro con el que se asimila tras la supresión de las palabras que introducen la comparación, como por ejemplo: en un principio,* arde de amor *contenía una metáfora del primer tipo, y* esa mujer es una perla *una del segundo. Cuando introduce varias asimilaciones sucesivas, la metáfora es prolongada o seguida, como* esta mujer tiende las redes de sus encantos para dedicarse a la caza de los ingenuos; *por el contrario es contrastada o quebrada cuando relaciona nociones incompatibles, como en* El carro del Estado navega sobre un volcán. *La metáfora desempeña un gran papel en la creación léxica; muchos sentidos figurados no son sino metáforas desgastadas.*

sueños de Freud, muestra que el mecanismo de la condensación está en relación con la metáfora y el mecanismo del desplazamiento en relación con la metonimia, es decir, que la forma retórica de la metonimia tiene la misma estructura que el mecanismo de la condensación; y, la metáfora del discurso se asimila perfectamente al mecanismo de la represión y el conflicto.

De otro lado, el nivel en el cual Lacan sitúa el lenguaje —que no es el de las funciones anatomofisiológicas— se debe también a la influencia de Jakobson. Los estudios de la afasia realizados por éste muestran que hay una estructura autónoma del lenguaje que no tiene nada que ver con la fisiología de los centros corticales, ya que las desintegraciones del lenguaje, están en función de los ejes de la combinación y de la selección. En la teoría de Jakobson (1956) sobre los tipos de afasia, la *metáfora* y la metonimia, tropos de la retórica, constituyen dos polos que son afectados por los transtornos de la semejanza y la contigüidad respectivamente. Según este autor, la afasia oscila entre dos polos: trastorno de la semejanza (alteración de la facultad de selección y sustitución) y la contigüidad (perturbación de la capacidad de combinación y contextura). Este modelo de la estructura bipolar del lenguaje y la fijación del afásico en uno de esos polos, también se manifiesta en los procedimientos metafóricos y metonímicos, los cuales corresponden a la selección y contigüidad, respectivamente. En los afásicos el uso de uno u otro de estos procedimientos se ve restringido o totalmente imposibilitado. Así, según Jakobson, «cuando la capacidad de efectuar selecciones (y por tanto la de usar el proceso metafórico) es seriamente dañada» y se conserva parcialmente la facultad de combinación, entonces la contigüidad tanto en el lenguaje figurado (metonímico) como en el no figurado determina la totalidad de la conducta verbal del individuo. Si contrariamente la afasia afecta la capacidad de combinar entidades lingüísticas simples para formar otras más complejas, el paciente sólo maneja semejanzas y su lenguaje figurado se reduce al metafórico, por la eliminación de la metonimia.

En cuanto a la utilización que hace Lacan de la lingüística estructural de Saussure, la expondremos posteriormente, después de una obligada referencia a la dialéctica.

Proseguir la controversia entre dialéctica y psicoanálisis exige tomar en cuenta la perspectiva dialéctica adoptada por Sartre después de *El Ser y la Nada.* Esta es la parte más complicada ya que resulta difícil expresar y, más aún, sintetizar dentro de la obra de Sartre, la forma como utilizó y desarrolló la dialéctica, desde una perspectiva verdaderamente inédita.

Para el tema que nos hemos propuesto en este trabajo la noción de totalización dialéctica utilizada por Sartre juega un rol esencial como categoría explicativa de la vida anímica y permite comprender y situar mejor las discrepancias con Jacques Lacan, así como establecer el momento desde el cual puede tenerse acceso a su tercera y última gran obra *El idiota de la familia.* Esto nos obliga pues a alejarnos por un momento del tema de este trabajo y dedicar unas páginas a la categoría de totalidad dialéctica, no sin antes citar la denuncia que Sartre hace sobre este tema: «El conocimiento dialéctico del hombre, después de Hegel y Marx, exige una racionalidad nueva. Al no querer construir esa racionalidad dentro de la experiencia, denuncio que hoy no se dice ni se escribe, sobre nosotros y nuestros semejantes, ni en el Este ni en el Oeste, ni siquiera una frase, ni siquiera una palabra, que no sea un grosero error» (Sartre 1960: 66).

La totalidad dialéctica

El concepto de totalidad entendida como categoría del entendimiento es abordado por la lógica formal. En este sentido expresa únicamente la extensión del concepto. La totalidad es considerada como un universal fijo e inmutable. Es una abstracción vacía.

Nuestra tradición clásica y racionalista nos ha habituado a este tipo de razonamiento, a tal punto que nos parecería absurdo ponerlo en tela de juicio cuando a todas luces aparece como evidente. Pero es precisamente esta evidencia lógica y formal la que oscurece el tema; sobre todo cuando se trata de abordar la realidad que es contradictoria y cambiante. [2]

El razonamiento dialéctico nos proporciona en cambio una comprensión adecuada de la noción de totalidad. Sin negar la totalidad como concepto lógico y formal, la sitúa sin embargo en su lugar exacto, al no aislarla ni considerarla sólo en su aspecto formal y cuantitativo convirtiéndola de este modo en una abstracción vacía, hecho que veremos posteriormente.

El razonamiento analítico-formal, que se caracteriza por su unilateralidad y por su tendencia a abstraer la realidad, se ha dividido en dos corrientes extremas para explicar la totalidad.

Para unos la totalidad no es sino un universal que preexiste a las partes y tiene prioridad sobre ellas; para otros la totalidad no tiene ninguna significación ya que sólo se reduce a expresar una suma de elementos. Estas dos posiciones, que se encuentran bien definidas son las que analizaremos ahora.

Acabamos de ver que si consideramos la totalidad desde el punto de vista de la lógica clásica, ésta se reduce a un concepto. Es una expresión puramente formal. Pero si analizamos esa realidad que la palabra totalidad menciona encontraremos que lo que está indicando es un conjunto de partes, es decir que lo mencionado es la multiplicidad. La totalidad es pues una suma de partes, una suma de elementos; tal sería el secreto de la totalidad. Esta no es sino la suma de partes de la que está compuesta. Es así como explica este problema el racionalismo atomista.

Contrariamente a la posición atomista, si reflexionamos sobre el hecho de que el pensamiento analítico circunscribe una totalidad y luego la descompone en partes, en sus elementos constitutivos para analizarlos, podemos decir, contrariamente al atomismo, que es la totalidad la que preexiste a las partes. Por ejemplo, el razonamiento analítico circunscribe el problema del conocimiento, que aparece como una totalidad, y luego lo descompone en sus diversos elementos: sujeto, objeto, relación, etc. y después, naturalmente, se queda en esta escición que no puede superar. Su actitud metafísica se lo impide. Sin embargo en este caso había una totalidad parcial: el conocimiento, que preexistía a las partes y que ha sido descompuesto en sus diversos elementos. Así pues, desde un punto de vista contrario al anterior, diremos que el todo preexiste a las partes y tiene prioridad sobre ellas. Esta es la otra posición extrema y unilateral del racionalismo. Con esto queda planteado un problema: ¿Hay que dar prioridad a las partes o al

[2] *Tenemos plena conciencia de la naturaleza de la lógica formal sólo que aquí se trata de mostrar sus límites a partir de la dialéctica que la envuelve y la supera.*

todo? ¿Es la totalidad la que explica las partes o son las partes las que rinden cuenta de la totalidad? Este problema surge al reducir la discusión al plano exclusivamente formal, desde donde se consideran aisladamente a la totalidad de un lado, y a las partes de otro. Estas contradicciones que parecen insuperables las hallamos en todas las formas que adopta en nuestra época la racionalidad analítica y mecánica.

Para el razonamiento dialéctico la totalidad concreta —no abstracta y aislada— es el principio fundamental de la realidad. La dialéctica en tanto que está condicionada por lo real y en tanto que expresa esa racionalidad concreta, da preminencia al contenido. Pero el contenido está en relación dialéctica con la forma. Esto aclara el falso problema que se ha planteado entre las partes y la totalidad. Ambas se encuentran en relación dialéctica. Un elemento sólo tiene sentido integrado en la estructura de la totalidad. Esto se aprecia al instante si tomamos por ejemplo al hombre como una totalidad parcial; aquí la función de cada órgano sólo se hace inteligible dentro de la estructura del organismo humano. Sólo integrado en la totalidad cada órgano adquiere una significación precisa. La totalidad aparece así como el horizonte dentro del cual cada elemento tiene un sentido. Por eso podemos decir que en cierto modo cada parte menciona ya a la totalidad. «Cada totalidad parcial —escribe Sartre—, como determinación del todo, contiene al todo como su sentido fundamental, y por consiguiente también a las otras totalidades parciales; así el secreto de cada parte está en las otras» (1960: 175).

Pero a su vez la totalidad no podría existir sin las partes que la integran, es decir, sin el contenido. Su realidad es un encadenamiento que une las partes al todo. Es el movimiento que va de la unidad a lo múltiple y de lo múltiple a la totalidad. La totalidad dialéctica se nos aparece así como un movimiento real y no como un concepto. Marx en la *Contribución a la crítica de la Economía Política* explica claramente este movimiento real que constituye la totalidad dialéctica. En primer término nos dice que una totalidad se nos aparece como caótica, confusa e incomprensible si no consideramos los elementos que la integran, y que, si después de este análisis de las partes, si después de esta disociación del todo, no regresamos de nuevo a la representación de la totalidad que esta vez será concreta y por tanto comprensible, ya que en este movimiento real se ha enriquecido con los elementos del análisis y se mostrará plena de significaciones. Mediante un ejemplo concreto Marx ilustra este movimiento dialéctico: Si desde el punto de vista de la Economía Política, nos dice, abordo el estudio de la *población* ésta se me aparecerá, a primera vista, como caótica puesto que no puedo saber nada preciso sobre ella si ignoro las clases de las cuales se compone. Y las clases, a su vez, se me aparecerán desprovistas de significación si desconozco los elementos sobre los cuales ellas están fundadas: trabajo asalariado, capital, etc. El capital mismo es una palabra vacía si no considero el trabajo asalariado, el valor, el dinero, el precio, la moneda, etc. Así, solamente después de un análisis que nos lleva a comprender los elementos más simples de la *población,* podemos volver sobre este concepto y tener la representación de una totalidad concreta, rica en significaciones. Esta totalidad concreta es tal, nos dice Marx, porque constituye la síntesis de múltiples determinaciones, porque ella constituye la unidad en la diversidad. (Marx, 1972).

Así, la totalidad concreta, en tanto conjunto estructurado y dialéctico, supera ese falso problema de la prioridad entre las partes y el todo originado por una concepción analí-

tica y abstracta del mundo. Precisamente Sartre, desde una perspectiva dialéctica y refiriéndose a la historia escribe: «Se debe tomar siempre al todo desde el punto de vista de la parte y a la parte desde el punto de vista del todo. Esto supone que la verdad humana es total, es decir, que hay una posibilidad a través de totalizaciones constantes de coger la historia como totalización en curso. Todo fenómeno estudiado no alcanza su inteligibilidad sino en la totalización de otros fenómenos del mundo histórico. Cada uno de nosotros somos productos de ese mundo, lo expresamos de maneras diversas, pero lo expresamos totalmente en tanto que estamos religados a la totalidad». (1960: 175).

Sartre hace una distinción importante entre las nociones de totalidad y totalización que conviene precisar. La totalidad hay que entenderla como un ser distinto a la suma de las partes. Es una realidad hecha y acabada. El status ontológico que reclama es el de lo inerte. Al estar *hecha* sólo puede existir en lo imaginario. La unidad sintética que produce su apariencia de totalidad no puede ser un acto, sino sólo el vestigio de una acción pasada (como la medalla es el residuo pasivo de la acuñación). En cambio la totalización es un acto en curso, un movimiento que a través de las multiplicidades manifiesta la totalidad y lleva al todo en el corazón de cada una de las partes. Es a partir de aquí que hay que entender la inteligibilidad de la Razón Dialéctica como el movimiento mismo de la totalización. «Si la razón dialéctica existe, ontológicamente sólo puede ser la totalización en curso y, epistemológicamente la permeabilidad de esta totalización a un conocimiento cuyos movimientos por principio sean totalizadores. La dialéctica es, pues, actividad totalizadora; no tiene más leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y éstas conciernen a las relaciones de la unificación con lo unificado. (1960: 138-147).

La noción de totalidad dialéctica necesita ser aclarada aún más. Por un esfuerzo de exposición sólo nos hemos aproximado a ella parcialmente. Toda exposición de la dialéctica constituye una gran dificultad dado que no se la puede sistematizar en conceptos para ser claramente apreciada. Esto hace que sólo pueda captársela por aproximaciones sucesivas y parciales. De allí las dificultades para entender la dialéctica, dificultades que no existen en otras corrientes de carácter conceptual. Nadie ha expresado mejor que Sartre esta contradicción en que se encuentra el hombre de vivir una experiencia dialéctica y tener que expresarse a través de una racionalidad analítica. En la *Crítica de la Razón Dialéctica* nos dice: «Aunque la praxis se dé sus propias luces y sea transparente a sí misma, no se expresa necesariamente con palabras. Sería fácil, pero demasiado largo, mostrar que sólo la dialéctica puede fundar la inteligibilidad del conocer y de la verdad, porque ni el conocimiento ni la verdad pueden ser una relación positiva del ser con el ser, sino, por el contrario, una relación negativa y mediada por una nada; el conocimiento de lo superado y de su superación no puede hacerse sino a partir de un porvenir que no es todavía y en la unidad práctica de una totalización en curso. Pero ese descubrimiento se mantiene práctico *y no se puede fijar por el discurso en una sociedad que, en su conjunto, confunde aún el conocimiento con su contemplación.* Así el esfuerzo de cada uno consiste en expresar sobre todas las cosas una experiencia dialéctica con términos de una racionalidad analítica y mecánica». (1960: 224).

Conscientes de estas dificultades intentaremos mostrar el desarrollo y la superación

de la totalidad concreta, intento que se hace necesario para retomar el tema de este trabajo sobre la vida mental.

Por razones de necesidad epistemológica el hombre circunscribe totalidades parciales, es decir que problematiza sólo un determinado sector de la realidad para poder estudiarlo. Se trata pues de la constitución de una totalidad relativa y parcial, así por ejemplo en la ilustración anterior hemos visto cómo se hace del hombre una totalidad parcial para poder estudiarlo. Pero aún dentro de este mismo dominio la totalidad del hombre puede ser sobrepasada hacia otras totalidades que incluyan el medio ambiente natural del hombre con el cual mantiene relaciones recíprocas, las que a su vez pueden ser sobrepasadas hacia otras totalidades. Por eso Sartre afirma que las totalidades están vivas y que se definen por sí mismas en el marco de la investigación.

La totalidad dialéctica no es pues fija e inmutable, sino que evoluciona, se desarrolla y no sólo en extensión como lo acabamos de ver, sino en profundidad como lo veremos a continuación.

Podemos tematizar un sector de la realidad donde el movimiento dialéctico sea más fácilmente perceptible, tal como lo hemos hecho con ejemplos anteriores. Pero si luego queremos abordar realidades mucho más finas y complicadas donde lo físico-objetivo es sobrepasado, precisamente porque lo que se ha tematizado es un sector mucho más complejo de la realidad, entonces la explicación anterior que nos mostró la superación de la totalidad hacia otras totalidades en un sentido cuantitativo, sólo puede tener un valor aproximativo y analógico y no se le puede trasladar brutalmente a otros dominios como si fueran moldes universales. Sólo pueden servir de ayuda como una primera aproximación hacia otros sectores dialécticos de diferente nivel cualitativo, como en el caso de la vida mental. Hay que insistir pues en el hecho de que la superación de la totalidad dialéctica hacia nuevas totalizaciones debe entenderse tanto en extensión como en profundidad, tanto cuantitativa como cualitativamente. Por eso Sartre dice que la totalidad no está terminada nunca y que el sabio debe tomar en todo caso y en todos los niveles una actitud totalizadora en relación con lo que estudia. Insiste en todo momento en que la dialéctica es heurística, que sólo proporciona orientaciones y principios epistemológicos que pueden servir de guía a la investigación en los diversos dominios de la realidad, pero que no es un sistema dogmático de principios eternos, de moldes universales que pueden aplicarse automáticamente a cualquier tipo de realidad como se la presenta en los manuales de divulgación marxista ortodoxa. El hecho de que la dialéctica esté determinada por el contenido supone que no hay nada hecho de antemano y que todo hay que descubrirlo. Por eso es heurística. Ella sólo es la racionalidad de lo real en su movimiento concreto y no se la puede desfigurar presentándola como un saber hecho, como el sistema doctrinal y acabado de una imagen cuantitativa y mecánica del mundo. «La inteligibilidad de la Razón Dialéctica —si ésta tiene que existir— es la de una totalización. O para volver a la distinción entre el ser y el conocer, hay dialéctica si al menos existe en un sector ontológico una totalización en curso que sea inmediatamente accesible a un pensamiento que se totalice sin cesar en la comprensión misma de la totalización de la cual emana y que hace su objeto ella misma». (1960: 149).

Ahora bien, las totalidades parciales que el hombre va constituyendo se concretan

en los diferentes dominios de las ciencias prácticas cada vez más especializadas. Con esto, evidentemente, la praxis humana se ha ido fraccionando cada vez más. Las corrientes metafísicas y formales que tienen tendencia a petrificar en conceptos los procesos de la realidad y que por ello sólo ven un lado del problema se han angustiado ante la crisis creada por las especializaciones.

Si bien este peligro no deja de ser cierto, es necesario reconocer que sólo se trata de una verdad a medias. Efectivamente, el peligro deshumanizante que presentan las especializaciones cada vez más diversificadas no reside en la especialización misma, sino en el desconocimiento total de la dialéctica como guía epistemológica, tal cual Sartre la plantea. Esto impide ver claramente no sólo que cada sector determinado de la realidad es una totalidad parcial y relativa, sino que su estructura es dialéctica, que tiene una génesis, que se elabora y se sobrepasa a sí misma. Sartre con gran lucidez precisa esta marcha dialéctica a partir de la totalidad que es el hombre. «Hay un momento de diversificación que viene del hombre objeto y que debería suponer el momento dialéctico de totalización. Existen disciplinas separadas pero ninguna de ellas tiene inteligibilidad por ella misma. Todo estudio fragmentario reenvía a otra cosa, detrás de cada conocimiento fragmentario hay la idea de una totalización de conocimientos. Todo estudio es un momento analítico de racionalización pero supone una totalización dialéctica». (1966: 7).

El proceso dialéctico de la vida psíquica

Retomando el tema de nuestro estudio recordemos que Sartre superó muchas de sus discrepancias con el psicoanálisis y particularmente su punto de vista sobre el inconsciente. Sabemos también que la dialéctica concreta traduce fielmente la realidad pero que no puede expresarse en un discurso conceptual y sistemático y debe hacerlo más bien por aproximaciones sucesivas. El problema se complica ahora cuando lo que se trata de abordar es la vida mental. «Se puede ser consciente, en efecto, de una totalización exterior, pero no de una totalización que totaliza igualmente a la conciencia» (Sartre 1970). Este es un problema que Sartre se esfuerza en resolver a través de la noción de *lo vivido,* como veremos luego. Por ahora partiremos del hecho que el proceso dialéctico de la realidad psíquica permite comprender y unificar fenómenos que en el psicoanálisis freudiano aparecen separados en conscientes e inconscientes, y que en *El Ser y la Nada,* según vimos, se constituyen como una mala conciencia, como una conciencia contradictoria que es la *mala fe.*

Sin embargo, aún desde esta nueva óptica la discrepancia subsiste pero a otro nivel. Ya no se trata de negar las profundidades del psiquismo descubiertas por Freud, sino del lenguaje con el que trata de expresarlo y que traduce mal esa realidad profunda del psiquismo inconsciente. «Aún hoy me choca algo que era inevitable en Freud: su recurso a un lenguaje fisiológico y biológico para expresar ideas que no son transmisibles por ese medio. El resultado es que la manera como describe el objeto psicoanalítico sufre una especie de calambre mecanicista. Logra por momentos trascender esa dificultad pero, más a menudo, el lenguaje que utiliza engendra una mitología del inconsciente que no puedo aceptar. Estoy totalmente de acuerdo sobre los hechos de la repre-

sión y el disfrazamiento en tanto que hechos, pero las palabras represión, censura, impulso, —que expresan en un momento una especie de finalismo, y en el momento siguiente una especie de mecanicismo— las rechazo» (Sartre 1970). Esta crítica de Sartre es totalmente exacta. Bajo este aspecto ha sido corroborada por el propio Jacques Lacan, cuya formidable obra no es sino un fiel retorno a Freud, retorno que consiste precisamente en llenar algunos vacíos que aparecen en el psicoanálisis, algunos supuestos que no se expresaron claramente en el momento que Freud descubría diariamente esa nueva ciencia del inconsciente. En esta tarea Freud se vio obligado a utilizar un lenguaje prestado por las ciencias existentes en su época y esto hace que ciertos aspectos del psicoanálisis se nos aparezcan como enigmas que requieren una delicada y sagaz interpretación. Es este problema que Lacan trata de superar, pero desde una perspectiva diferente a la de Sartre.

El más dramático relato que permite comprender a fondo el ambiente teórico en el cual Freud se vio obligado a realizar su práctica científica nos lo ha dado Louis Althusser en su excelente estudio sobre Freud y Lacan. «En la historia de la Razón Occidental los nacimientos son objetos de todos los ciudadanos, previsiones, precauciones, etc. Lo prenatal es institucional. Cuando una joven ciencia nace, el círculo de la familia está siempre atento para la admiración, el júbilo y el bautismo... A mi conocimiento en el curso del siglo XIX hubo dos o tres nacimientos que no se esperaban: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos naturales, en el sentido que la naturaleza ofende a la moral. Natural es la regla violada, la madre soltera, la ausencia de padre legal. A un niño sin padre la Razón Occidental le hace pagar caro. Consideremos simplemente la soledad de Freud en su tiempo. No hablo de la soledad humana (él tuvo maestros, amigos, aunque también conoció el hambre). Hablo de su soledad teórica, ya que cuando quería pensar, es decir, expresar bajo la forma de un sistema riguroso de conceptos abstractos el descubrimiento extraordinario que encontraba cada día en las citas con su práctica, buscaba precedentes teóricos, padres en teoría y no encontraba nada. No le quedó otro camino teórico que ser él mismo su propio padre... Esto quiere decir, para expresarse en términos de Kant, que Freud se vio obligado a pensar su descubrimiento y su práctica con conceptos importados, prestados de la Física energética dominante en ese momento, de la Economía Política y de la Biología de su tiempo. Ninguna herencia detrás de él salvo algunos conceptos filosóficos... Teóricamente, Freud construyó solo su ciencia, produciendo sus conceptos propios, sus conceptos domésticos, bajo la protección de conceptos importados, prestados de las ciencias existentes y, es necesario decirlo, en el horizonte de un mundo ideológico que envolvía esos conceptos». (Althusser 1965: 90-91).

En estas circunstancias —repetimos— el retorno de Jacques Lacan a Freud, su ortodoxia y su fidelidad al creador del psicoanálisis, consiste en intentar hallar las estructuras que muestren el status científico del psicoanálisis sacando a luz algunos conceptos enigmáticos y profundos de Freud. La razón de ser de esta tarea la expresa claramente en sus *Escritos:* «Una técnica no puede ser comprendida ni correctamente aplicada si se desconocen los conceptos que la fundan». (Lacan 1966: 180).

Pero en esta labor Lacan se ha situado, en cierto modo en el horizonte del estructuralismo y esto hace que su retorno a Freud sea conceptual. Sin embargo es indudable que ha aclarado mejor el inconsciente al mostrar que su estructura es la de un lenguaje,

que su estructura es la de un discurso de otro orden y que es posible descifrarlo con la ayuda de la lingüística en general y particularmente con el método de Saussure. En la lingüística saussureana (1961), la teoría del signo se reduce a su caracterización estructural y a la determinación de sus rasgos definitorios: es arbitrario, diferencial y funciona en el marco de un sistema de valores. Para Saussure el signo lingüístico es una «entidad psíquica» constituída por *significante* y *significado*. Estos componentes están «íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente». Es decir están asociados y son inseparables. La relación de *significante* y *significado* constituye la relación de significación. Este carácter biplánico del signo en la teoría saussureana ($S = \frac{\text{Significante}}{\text{Significado}}$), donde la barra indica relación de significación, utilizado por Lacan de una manera particular, le ha permitido forjar el concepto de *forclusión*, que constituye sin duda alguna uno de los aportes más originales de Lacan al psicoanálisis. Sobre el particular diremos que a pesar de los numerosos estudios existentes sobre la psicosis hasta hoy no se ha dado una respuesta clara a sus mecanismos ni a los problemas que plantea su etiología. El más brillante estudio sobre la psicosis que hizo Freud fue sobre un paciente que no trató nunca personalmente: las memorias del Magistrado Daniel Paul Schreber. Freud muestra que el origen de la psicosis paranoica es siempre una defensa contra la homosexualidad. La persona realiza esta defensa negando su deseo y proyectándolo sobre otra. Afirma su odio frente a lo que desea secretamente. Freud utiliza el término de «un rechazo más enérgico y más eficaz» para referirse a esta defensa lo que crea una cierta ambigüedad con el mecanismo del rechazo en las neurosis, pues aquí lo rechazado, lo reprimido se entiende sólo como prohibición de que ciertos contenidos entren a la conciencia, por eso lo reprimido reaparece camuflado en el síntoma. Lo reprimido no destruye pues los contenidos inaceptables, sólo los prohibe. Pero en la psicosis los mecanismos de defensa evitan que los contenidos se integren en el inconsciente. Para Lacan aquí no se ha simbolizado lo que ha debido simbolizarse, es una abolición simbólica, por eso reaparece en la realidad sólo en forma alucinatoria. Para designar este mecanismo de defensa propio de la psicosis Lacan —repetimos— inaugura el término de forclusión que le permite precisar mejor el fenómeno psicótico. Serge Leclaire ha visualizado la diferencia entre el rechazo y la forclusión imaginando la experiencia humana como una tela con ciertas rasgaduras que puede zurcirse uniendo los hilos, pero también con aberturas o huecos originales que no pueden subsanarse salvo con una pieza extraña. En el primer caso tenemos el rechazo en el segundo la forclusión. En el *Vocabulaire de la Psychanalyse* de Laplanche y Pontalis se establece que la forclusión se diferencia del rechazo en dos sentidos: 1.— Los contenidos forcluidos no están integrados en el inconsciente del sujeto; y 2.— Ellos retornan al nivel de lo real no del interior, sino singularmente en el fenómeno alucinatorio. (1973: 164).

Conviene aclarar que, para Lacan y su escuela, la barra que separa el *Significante* del *Significado* no es una unión ni una separación, sino una resistencia a vencer cada vez que algo inaceptable o simplemente inesperado aparece en el Significante. En el chiste, por ejemplo, puede apreciarse claramente el rol que juega lo inesperado deslizado en el Significante y puede establecerse al mismo tiempo la relación entre el chiste y el inconsciente. Esto no significa que Lacan interprete mal a Saussure, sino que se trata de explicar a través de la estructura del signo lingüístico formulada por éste, los

mecanismos de ciertos fenómenos subconscientes anormales. Por eso sorprende la crítica particularmente severa que hace a Lacan el distinguido lingüista francés Georges Mounin, sosteniendo que éste mal interpreta a Saussure. En su obra *Clefs pour la linguistique* dice: «Jacques Lacan en sus *Escritos* desarrolla una teoría sobre el psicoanálisis que probablemente no tiene nada de común con la lingüística actual sino es el hecho de hablar mucho del lenguaje y del estructuralismo, pero su información lingüística es tardía, superficial; su conocimiento de Saussure es siempre defectuoso: así por ejemplo, está persuadido de que «significante y significado están separados por una barrera resistente a la significación», y que «esta distinción primordial del significante y del significado va mucho más allá de la arbitrariedad del signo». (1968: 12).

Esta crítica no puede ser más injustificada, pues como ya hemos indicado, dado el supuesto que el inconsciente funciona y está estructurado como un lenguaje se trata de explicar fenómenos anormales recurriendo a él. En el caso de la forclusión *Significante* y *Significado* no funcionan normalmente, es decir, reclamándose en forma recíproca, y es esto precisamente lo que aclara mecanimos de defensa propios de la psicosis. No se trata pues del lenguaje funcionando normalmente.

Hecha esta aclaración, y volviendo al aspecto más general de la controversia con Sartre, conviene insistir en que Lacan por su utilización del estructuralismo se sitúa dentro de un orden conceptual. Precisamente la forma más amplia como trata de mostrar el inconsciente lo obliga a recurrir a ciertas analogías con los monumentos, los documentos de archivo, etc. «El inconsciente es esa parte del discurso concreto que le falta a la disposición del sujeto para reestablecer su discurso consciente... El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está en blanco o rellenado por una mentira; es el capítulo censurado. Pero la verdad puede ser reencontrada. Frecuentemente ella está ya escrita en otra parte. Está escrita, por ejemplo, en los monumentos, que en este caso es mi cuerpo, núcleo histórico de la neurosis, donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje.

— Igualmente en los documentos de archivos; estos son los recuerdos de mi infancia, impenetrables cuando no conozco su proveniencia.
— En la evolución semántica; esto responde al stock y.a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter.
— También en las tradiciones o sea en las leyendas que bajo una forma heroizada vehiculan mi historia.
— En fin, en las huellas que conservan inevitablemente las distorsiones exigidas por el recodo del capítulo adulterado, en los capítulos que la encuadran y del cual mi exégesis restablecerá el sentido» (Lacan 1966: 254).

La obra de Lacan proporciona así aclaraciones importantes, precisiones de gran valor que iluminan textos oscuros y profundos de Freud, permitiendo una nueva lectura de su obra. Con muchas reservas podríamos decir que permiten una lectura estructuralista de Freud. Sin embargo si de lo que se trata es de fundar el status científico del psicoanálisis y de la psicología en general, que es lo que interesa y preocupa a nuestra época, ese objetivo no se ha alcanzado y, quizá no pueda alcanzarse dentro de un horizonte

estructuralista por más amplitud que él tenga. Eso es lo que hoy lleva a fundar ciertas esperanzas en la dialéctica aunque, es necesario decirlo, se esté aún muy lejos de ello.

Precisamente para Sartre, Lacan ha aclarado mucho el inconsciente al mostrarlo como un discurso del otro (Ello), pero lo importante dentro de su óptica sigue siendo la intencionalidad, la praxis y la superación de situaciones que no pueden desaparecer bajo un determinismo simbólico. Refiriéndose a Lacan y mostrando la superación dialéctica en la propia práctica analítica Sartre escribe: «Es necesario comprender que la comunicación entre el analista y el paciente no se limita a un simple desplazamiento sufrido de una parte y otra. El analista aun cuando cree ser totalmente pasivo, actúa de algún modo. De tiempo en tiempo expresa una opinión, orienta discretamente el discurso del analizado. En cuanto al paciente, él tampoco permanece completamente pasivo. A partir de la transferencia, arma una estructura nueva. La mujer que «transfiere» sobre su psicoanalista no se contenta con remedar el amor; ella vive un amor completo. En la transferencia alguna cosa se crea, hay lazos que se unen y una nueva situación aparece; aunque breve hay una superación. Es esta praxis particular que sería necesario sacar a luz... el verdadero problema es pues el de la superación». (Sartre: 1966).

Una comprensión dialéctica de la vida psíquica permitiría pues iluminar esta superación, traducir el verdadero proceso de la vida mental donde los fenómenos psíquicos transcurren dialécticamente unos tras otros, conservándose y superándose al mismo tiempo en otros niveles, sin que sea posible, por la naturaleza de los fenómenos psíquicos, una transparencia racional de los mismos desde el punto de vista conceptual. En un esfuerzo por mostrar este proceso en su realidad específica Sartre utiliza una nueva categoría que denomina *lo vivido,* noción que representa la unidad de lo consciente y lo inconsciente comprometidos en un solo proyecto, unidos en una existencia bajo la forma de una semicomplicidad. «Con la ayuda de esta noción intenté superar la tradicional ambigüedad psicoanalítica del hecho psíquico —a la vez teleológico y mecánico— mostrando que todo hecho psíquico implica una intencionalidad dirigida hacia alguna cosa; pero que ciertos hechos no pueden existir sino en tanto que son objetos de una simple comprensión, sin ser nominados ni conocidos». (Sartre: 1970: 92). Por eso lo que se denomina inconsciente puede implicar una ausencia total de desconocimiento y a la vez una real comprensión. Esto lleva precisamente a establecer una distinción importante que hace Sartre entre el concepto y la noción. Para intuir o captar la realidad dialéctica de la vida mental es necesario proceder por nociones y no por conceptos dado que los fenómenos psíquicos son temporales, transcurren dialécticamente conservándose y superándose al mismo tiempo. En el interior de la temporalidad el concepto se modifica sustancialmente por lo que nos encontraríamos frente a una contradicción de términos. Por eso es necesario proceder por nociones, que son el esfuerzo por producir una idea que se desenvuelve ella misma por contradicciones y superaciones sucesivas siendo por tanto homogénea al desenvolvimiento temporal. Lo vivido hay que situarlo pues en el plano nocional. Precisando más esta categoría de lo vivido Sartre nos dice: «En el libro que escribo sobre Flaubert he reemplazado mi antigua noción de conciencia, aunque utilizo todavía mucho esta palabra, por lo que yo llamo lo vivido. Intentaré a toda hora explicar lo que entiendo por término, que no designa los refugios del preconsciente, ni el inconsciente, ni lo consciente, sino el terreno sobre el cual el indi-

viduo es constantemente sumergido por él mismo, por sus propias riquezas, y donde la conciencia tiene la astucia de determinarse ella misma por el olvido». (Sartre: 1966).

Con esta nueva categoría Sartre intenta pues traducir y expresar esa realidad dialéctica de la vida mental que, como sabemos, no puede expresarse en términos conceptuales. Lo vivido será siempre susceptible de comprensión pero no de conocimiento. Sin embargo esta comprensión se da a niveles diferentes y puede alcanzar momentos de alta perceptibilidad. «La más alta forma de comprensión de lo vivido puede engendrar su propio lenguaje, que será siempre inadecuado, pero que tendrá frecuentemente la estructura metafórica del sueño. La comprensión del sueño interviene cuando un hombre puede traducirlo en un lenguaje que es él mismo soñado. Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Yo diré más bien que el lenguaje que expresa el inconsciente tiene la estructura de un sueño, dicho de otro modo, la comprensión del inconsciente, en la mayor parte de los casos, no encuentra jamás una expresión clara». (Sartre: 1970).

A estas alturas se hace necesario aclarar que esta detallada polémica, que hemos tratado de exponer, sólo tiene una significación a la luz del panorama general de la obra de Sartre. La síntesis entre dialéctica y psicoanálisis sólo podrá alcanzarse en el interior de una antropología que sería estructural y dialéctica a la vez. Desde esta perspectiva el psicoanálisis es sólo un momento dentro de un proyecto antropológico general. Ya desde la *Crítica de la razón dialéctica* queda aclarado esto cuando Sartre muestra cómo la totalización dialéctica, al abarcar el pasado como un momento de la temporalidad, debe utilizar los valiosos datos que el método psicoanalítico puede proporcionar.

Esta totalidad dialéctica sintetizará la información que el psicoanálisis proporciona con las significaciones que pueda mostrarnos la estructura social donde el sujeto está situado; bajo este aspecto será la Sociología la que podrá proporcionar datos y observaciones útiles al nivel de las relaciones de producción. El movimiento dialéctico puede incorporar este hiperempirismo que es la Sociología, como un momento de la totalización dialéctica. Finalmente la totalidad dialéctica deberá contener también al porvenir y mostrar su influencia en la situación actual del individuo humano. Un porvenir verdadero, es decir, humano, «penetra en el corazón de cada uno como una motivación real de sus conductas... En tanto no se hayan estudiado las estructuras del porvenir no se podrá comprender nada de lo humano». (Sartre: 1960: 66). La totalización dialéctica no sólo debe contener pues la síntesis horizontal (relaciones de producción) y la totalización en profundidad (psicoanálisis), sino que debe hallar en el mismo acto dialéctico al porvenir. «La dialéctica como movimiento de la realidad se viene abajo si el tiempo no es dialéctico, es decir, si se niega cierta acción del porvenir en tanto que tal». (Sartre: 1960: 63-64).

Estos tres momentos de la totalización dialéctica los encontramos unificados en la categoría de *proyecto* (que adquiere una significación diferente a la de *El Ser y la Nada).* El proyecto contiene la superación y conservación de nuestro pasado, la infancia que hemos conservado y superado a la vez, así como las condiciones materiales de nuestra existencia; igualmente al futuro que en forma decisiva ayuda a explicar nuestro presente.

La totalización dialéctica, que implica la comprensión de estos tres momentos de la temporalidad, para darse a sí misma como inteligible no puede tener sino un funda-

mento antropológico. Construída esa antropología se hará transparente la síntesis entre Marxismo y Psicoanálisis. Por ello Sartre sitúa la ideología existencial en el interior del marxismo, como su dimensión antropológica detenida: el desarrollo de esta antropología no podrá ignorar todo el aporte del psicoanálisis.

Hecha esta aclaración sobre el panorama general de la obra de Sartre, resulta claro que el presente estudio no pretende agotar el tema de la dialéctica y el psicoanálisis, sino únicamente intenta exponer parcialmente la perspectiva psicoanalítica que Lacan representa en el psicoanálisis, dentro de esta tarea gigante que Sartre había emprendido en *El Idiota de la Familia,* obra que exactamente significa: qué es lo que se puede saber de un hombre hoy día.

José Luis Herrera Zavaleta

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Althusser, Louis. 1965. *Freud et Lacan.* En *La Nouvelle Critique,* N^{OS}. 161-162, París.

Lacan, Jacques. 1966. *Ecrits.* París: Editions du Seuil.

Lacan, Jacques. 1974. *Télévision.* París: Editions du Seuil.

J. Laplanche et J.B. Pontalis. 1973. *Vocabulaire de la Psychanalyse.* París: Presses Universitaires de France.

Marx, Karl. 1972. *Contribution à la critique de l'économie politique.* París: Editions Sociales.

Mounin, Georges. 1968. *Clefs pour la Linguistique.* París: Editions Seghers.

Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant.* París: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique.* París: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. 1966. *Jean-Paul Sartre répond.* En *L'Arc,* N.° 30. París.

Sartre, Jean-Paul. 1970. *Sartre par Sartre.* En *Le nouvel observateur.* París.

Saussure, F. de. 1961. *Curso de Lingüística General.* Buenos Aires: Editorial Losada.

Simone de Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, Jean Cau, Jean Genet y Jean Paul Sartre, en el bar del hotel Pont Royal, en París