

El sujeto según Sartre y Lacan. Encuentros y desencuentros entre fenomenología y psicoanálisis

*The subject according to Sartre and Lacan.
Encounters and disagreements between
phenomenology and psychoanalysis*

Por Pablo D. Muñoz¹

RESUMEN

Este trabajo consiste en comparar el concepto de sujeto propuesto por Jacques Lacan al psicoanálisis con la concepción de subjetividad que puede deducirse de la obra de Jean-Paul Sartre que da lugar a su propuesta de un psicoanálisis existencial.

Palabras clave: Ser, Escisión, Otro, Falta, En-sí

ABSTRACT

This work consists of comparing the concept of subject proposed by Jacques Lacan to psychoanalysis with the conception of subjectivity that can be deduced from the work of Jean-Paul Sartre that gives rise to his proposal of an existential psychoanalysis.

Keywords: To be, Splitting, Other, Missing, In-itself

¹Universidad de Buenos Aires (UBA) Doctor y Licenciado en Psicología. Facultad de Psicología UBA. Magíster en Psicoanálisis. Facultad de Psicología. UBA.

Universidad de Buenos Aires. Profesor Regular Adjunto Cátedra Psicoanálisis Escuela Francesa y Profesor Adjunto a cargo Psicología Fenomenológica y Existencial. Facultad de Psicología. UBA.

Universidad de Buenos Aires, Secretaría de Ciencia y Técnica (UBACyT) Director del proyecto UBACyT (2018-2020): "Génesis, delimitación y transformaciones del concepto de goce en la obra de J. Lacan".

Autor de varios libros, entre ellos: La invención lacaniana del pasaje al acto. De la psiquiatría al psicoanálisis y Las locuras según Lacan. Consecuencias clínicas, éticas y psicopatológicas. Buenos Aires, Argentina.

E-mail pmunoz@psi.uba.ar

Introducción

Este trabajo consiste en comparar el concepto de sujeto propuesto por Jacques Lacan al psicoanálisis con la concepción de subjetividad que puede deducirse de la obra de Jean-Paul Sartre que da lugar a su propuesta de un psicoanálisis existencial.

I. El sujeto según Lacan

En la elaboración lacaniana *sujeto del inconsciente* es el nombre de una paradoja: no es *causa sui* pues es efecto de la estructura del lenguaje a la vez que es aquello que no se integra en ella, en la medida en que se define como “agujero, falta, desgarró” (Lacan, 1964-65, 7-4-65). Esta concepción de sujeto –en cuanto radicalmente inadaptable– está en las antípodas de la que detenta el empirismo conductista, el que apuesta a su adaptabilidad, pues se define más bien como esa hiancia que hace imposible cualquier funcionamiento armónico: “El estatuto del *sujeto* en el psicoanálisis, ¿diremos que lo hemos fundado el año pasado? Llegamos al final a establecer una estructura que da cuenta del estado de escisión, de *Spaltung* en que el psicoanalista lo detecta en su praxis” (Lacan, 1953-54/2008: 813). Que el sujeto sea efecto de la estructura del lenguaje no lo hace una mera pieza de una maquinaria simbólica en la que cumpliría una función prefijada con eficacia. Por el contrario, el sujeto se cuenta allí como falta, es ahí lo que falla, lo que no responde, lo imprevisible e incalculable, por oposición a la pretendida calculabilidad que el empirismo le supone, con los coeficientes que lo reducen a ser un elemento dentro de un universo de discurso.

La concepción lacaniana del *sujeto* –quizás llamarla “lacaniana” es una redundancia pues aunque Lacan afirme haberla leído en Freud, no podemos obviar que es un término prácticamente inexistente en su pluma¹, es en extremo paradójal, lo cual acarrea una serie notable de dificultades que muchas veces se pasan por alto. Estas se reflejan en un conjunto de debates en los que se entremezcla sin cuidado concepciones de sujeto propias de la filosofía y de la psicología con la del psicoanálisis sin distinción.

Etimología

Para ordenar un poco el problema, comencemos por el vocablo. El término francés que emplea Lacan –“*sujet*”– (del latín *subiectus*, participio pasado de *subiicĕre*, “poner debajo”, “someter”)² significa: tema de reflexión, aquello sobre lo cual se ejercita una reflexión, eso de lo que se trata en una conversación o en un escrito. La cuarta acepción del término refiere “*sujet*” al individuo, al ser individual, a la persona considerada como el soporte de una acción. En nuestra lengua, este último es el uso más común y corriente de “sujeto”; nos referimos habitualmente a “un sujeto” en el sentido de la persona, del individuo, al que

le atribuimos acciones o características. Mientras que en la lengua francesa este empleo es más raro, y es mucho más habitual el primero de los mencionados³. Ejemplifiquémoslo de un modo sencillo: una pregunta común y cotidiana en francés podría ser: “*C'est à quel sujet?*”. Que traducimos: “¿De qué se trata?”. Expresiones tales como “*être sujet à*” (estar propenso a) y “*un sujet de mécontentement*” (un motivo de descontento) son suficientemente claras como para expresar el uso corriente del término en la lengua francesa. En lengua castellana ese uso es poco común. Sin embargo, nuestra lengua admite esta acepción del término: “Asunto o materia sobre que se habla o escribe”. Este breve *excursus* etimológico tiene el objeto de evidenciar una dificultad: solemos entender “sujeto” como “persona” o “individuo”, cuando en verdad el concepto que Lacan postula está determinado por el “*sujet*” francés, más explícitamente empleado en su sentido de *asunto* o *tema*.

Lacan quizás a pesar de sí mismo retiene algo del concepto filosófico de sujeto (aunque afirme a la vez que psicoanálisis y filosofía no hablan de lo mismo cuando hablan de sujeto), sobre todo de Heidegger en la articulación entre *Dasein* y *Ereignis*. Si el filósofo deseaba reemplazar mediante el primer término –existencia, ser-arrojado– la inherencia a sí mismo de un supuesto sujeto, es con el segundo término con el que ese gesto se realiza pues comprendido en el sentido de “evento” ya no busca en ningún punto designar algo así como un “sujeto” (un “agente”, “alguien”, una “persona”, etc.) sino que habla solo de un “adviene” o de un “eso adviene”. Por ello ya no tendría sentido hablar de “un sujeto” sino que habría que hablar de eso que en francés se dice con una de esas fórmulas antes indicadas: “estar sujeto a”, “estar expuesto a”.

Sujeto, lenguaje y palabra

En *El Seminario 13* Lacan señala que “cada vez que hablamos de algo que se llama sujeto hacemos un uno” (Lacan 1965-66). El verdadero desafío que asume es cómo definir una subjetividad sin entificar al sujeto, sin “*unificarlo*” –hacerlo uno y único, al suturar la escisión que lo constituye–, en última instancia: sin hacer ontología. Su elocuencia resalta en *El Seminario 11* al hacer del sujeto y del inconsciente conceptos inseparables:

El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término *sujeto* –por eso lo recordé inicialmente– no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su *patía*, segunda o primitiva, ni siquiera el *logos* encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza –sólo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente, mucho

más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente (Lacan 1964/1987: 132-3).

Cuando años después los mismos analistas lo interrogan –para su sorpresa muy poco disimulada– respecto de por qué sigue empleando el término sujeto para referirse al inconsciente estructurado como un lenguaje, Lacan responde con un irónico retorno no a Freud sino al *Organon* y las *Categorías* de Aristóteles, planteando que sería descabellado no retomar ese término del que esa tradición filosófica nos conservó el hilo. Pero ¿qué hilo une a Aristóteles con Freud?: “Todo parte del traumatismo inicial de la afirmación aristotélica que separa de la manera más rigurosa el sujeto y la sustancia, y que está completamente olvidada” (Lacan 1968/2006, 114). La afirmación es contundente: desde Aristóteles se ha planteado la desustancialización del sujeto, cosa olvidada por toda la filosofía que lo prosiguió, hasta que Freud lo pone de nuevo en evidencia, según la lectura de Lacan. Su esfuerzo titánico es concebir un *sujeto* despojado de categorías sustancialistas y que refute toda unidad, en cuanto no sólo no hace “uno” sino que lo excede, sin por ello hacer dos: “esencialmente la dimensión propia del análisis, es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales” (Lacan 1953-54/1981: 26). Si supera los límites individuales, lo que aparece tras ese trasbasamiento del límite es la otredad. Alusión a la intersubjetividad con la cual él concibe tempranamente la experiencia del deseo humano como deseo de reconocimiento ligado a la función de la palabra: mediadora (acuerdo simbólico), pacificadora (de la lucha imaginaria del prestigio que culmina en la muerte) y que es pacto. En ese sentido, en la conferencia del 20 de abril de 1968 en Burdeos afirma:

El sujeto del que se trata no tiene nada que ver con lo que se llama lo subjetivo en sentido vago, en el sentido de lo que mezcla todo, ni tampoco de lo individual. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del significante. Esto es un sujeto, antes de poder situarse por ejemplo en tal o cual de las personas que están aquí en estado individual, antes incluso de su existencia de vivientes (Lacan 1968/2006, 103).

Entonces sujeto no es persona, no es individuo ni individual ni nada del orden del viviente entendido como ser biológico dotado de vida. Es preciso, sin embargo, hacer notar que Lacan arriba a esta original concepción de sujeto articulando a la vez que diferenciando dos registros: el de la palabra y el del lenguaje. En cuanto a la función de la palabra, modifica sutilmente la teoría de la comunicación por la que un emisor envía un mensaje en cierto código al receptor que lo decodifica. Su nueva fórmula es: “comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida” (Lacan 1953/2008: 287), irónica transformación gracias a los conceptos de palabra y deseo de reconocimiento, deseo que no podría ser entendido como una informa-

ción comunicable, sino que vale como don, don que es símbolo y por ende pacto. La consecuencia de esta fórmula es doble, por un lado en lo atinente al sentido es fundamental porque el sentido de un discurso no será determinado por el emisor –independientemente de su “intención de significación” como plantea Lacan en *El Seminario* 5– sino que reside en quien lo escucha. Y, por otro lado, pero en estricta relación con ello, esta fórmula afecta a la concepción de sujeto pues si el sentido reside en quien lo escucha “de su acogida depende quién lo dice” (Lacan 1955/2008: 318): el sujeto no es previo, a quien se le dirige un discurso ni quien lo ejecuta, sino que es definido, determinado por el Otro de la palabra. Los clásicos ejemplos que Lacan emplea “tú eres mi maestro” y “tú eres mi mujer” definen retroactivamente al emisor: “discípulo” y “marido”, lo cual plantea que el sujeto depende en su constitución de sujeto de la mediación de la palabra en relación a Otro sujeto garante de la buena fe. La confusión con el sujeto de la comunicación preocupará siempre a Lacan e insistirá muchas veces en la amplia extensión de su enseñanza, por el idealismo que comporta, por ejemplo, cuando se pregunta:

¿Puede evitarse que [...] el sujeto que mi discurso delimita no siga siendo lo que es para nuestra realidad de ficción psicologizante: en el peor de los casos, el sujeto de la representación, el sujeto del obispo Berkeley, punto de *impasse* del idealismo y, en el mejor, el sujeto de la comunicación, de lo intersubjetivo del mensaje y de la información, incapaz incluso de contribuir a nuestro problema? (Lacan 1967/2012: 358).

La crítica encarnada en el influyente filósofo irlandés Berkeley apunta a su desarrollo de la filosofía conocida como idealismo subjetivo o inmaterialismo, pues negaba la realidad de abstracciones como la materia extensa. Su filosofía es el empirismo llevado al extremo; llega a proponer que no se puede saber si un objeto *es*, sólo puede saberse un objeto *siendo* percibido por una mente. Planteó que los seres humanos no pueden conocer los objetos reales o la materia que causa sus percepciones, sino que incluso las propiedades matemáticas son ideas semejantes a las cualidades sensoriales. Por tanto, concluyó que todo lo que puede conocerse de un objeto es su percepción del mismo, y resulta gratuito suponer la existencia de una sustancia real que sustente las propiedades de los cuerpos. Así, los conceptos abstractos son una ficción. En consecuencia, los objetos percibidos son los únicos acerca de los que se puede conocer. Cuando se habla de un objeto real en realidad se habla de la percepción del objeto. Lo que el objeto realmente es, aparte de las sensaciones que podamos experimentar o las representaciones mentales que nos hagamos, nos sería, de esta forma, completamente desconocido. El objeto existiría, en última instancia, como una idea de nuestra mente. Ese *sujeto de la representación* es el que Lacan deplora como el peor de los casos de psicologización.

En cuanto al segundo registro, cuando Lacan pone el acento en el sujeto como efecto de la estructura del

lenguaje, lo define lingüísticamente a partir de una fórmula –que está destinada a convertirse en canónica– de factura extraña, incluso tautológica, en tanto sujeto y significante se definen mutuamente: “el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante” (Lacan 1960/2008: 779)⁴. Esta formulación apunta a enfatizar la función del significante y sus consecuencias “por donde él determina, singularmente, al sujeto por arrojarle a cada instante los efectos mismos del discurso” (Lacan, 1964-65: 7-4-65) introduciendo al sujeto como su efecto y eliminando toda consideración de una existencia previa. Se comprende por qué el recurso inicial al estructuralismo, pues le permite a Lacan desplazar el sustancialismo en la medida en que es una doctrina que se funda en la diferencia de las propiedades intrínsecas de los seres y conlleva, por tanto, la creencia en la existencia de sustancias dotadas de propiedades y que pueden ser consideradas en cuanto tales. Lacan se orienta decididamente a vaciar de consistencia la sustancia subjetiva y el estructuralismo le aporta –vía Saussure y el Círculo de Praga– la tesis de que en la lengua no hay términos positivos sino puras diferencias. La inédita definición lacaniana de sujeto, además de lo antedicho, le instila la *falta de reflexividad* que le hubiera permitido estar seguro de su identidad por su propio movimiento. Se trata, por lo tanto, de un sujeto evanescente, por ello incapaz de “reconocerse” ni a través del Otro ni por sí mismo (ya que no tiene ningún “sí mismo”), lo cual destituye el ideal de autenticidad que se plantea bajo la forma de “*sé fiel a ti mismo*”. Y para alcanzar esa reflexividad perdida por el hecho de su constitución dividida entre significantes, la imagen especular es la suplencia que el estadio del espejo le provee: reflexividad que *resulta* de la confrontación con la imagen especular, que *se construye* con ella, cuando se produce el *moi* del lado del espejo. Podríamos decir que en esta concepción el sujeto no tiene propiedad, no tiene atributos, no tiene individuación, extraño ser casi inexistente que –en este estricto sentido– parece confundirse con la función del tipo de las que W. Quine denominó “entidades semi-crepusculares”, esas entidades que no tienen identidad.

Sujeto y Otro en falta

Si lo anteriormente afirmado tiene consecuencias decisivas es porque estamos habituados a leer abordajes del sujeto mediante comprensiones psicológicas, en la medida en que se lo coloca en primer o último término, ya sea como objeto determinado o como agente de determinación. En verdad, la definición canónica antes citada no le reserva ni el primer ni el último lugar sino el *medio*, un *intervalo* entre dos. La paradoja que ello entraña es la siguiente: si se lo cuenta ya no se lo cuenta porque lo que se cuenta es un significante y el sujeto, efecto del significante, no queda reducido a él. Es decir que en cualquier cuenta es lo incontable, ya sea por excedencia o por sustracción. Es preciso aclarar que subrayar la determinación del sujeto por el significante sin más nos mantiene en el terreno de la psicología, no es ese el avance o la

subversión de Lacan. Por supuesto que lo determina, eso no es lo nuevo. El *quid* es que lo determina de modo *insuficiente*. La *razón insuficiente* del significante torna al sujeto, a cada uno de nosotros puestos en ajenidad próxima con respecto a nosotros mismos, en algo *pathemático*, en el sentido etimológico del término: pasión, sufrimiento, privado de verbalización y que por ello mismo llega a causar la emergencia de la palabra, del Verbo.

En ese sentido, tomar “sujeto” derivándolo de la literalidad del *sub-yectum* del que proviene, enfatizando su “debajo de”, no alcanza porque no termina de decir en qué consiste el *estatuto de supuesto del sujeto*. En suma, un sujeto insustancial (entonces sin cualidad y sin forma), irreflexivo, evanescente y dividido por y entre significantes que lo determinan de modo insuficiente. A lo que debemos agregar un elemento más: un sujeto en *inmixión de Otredad*. Como afirma Lacan en su conferencia de *Baltimore*: “Los sujetos no son entonces aislados, como los pensamos. Pero, por otro lado, ellos no son colectivos. Tienen una cierta forma estructural, precisamente *inmixing*” (Lacan 1966, inédito). El sujeto no es aislado, no se trata de una concepción individualista, pero eso no lo hace colectivo, no se trata de una concepción sociológica o comunitaria, ni lo uno ni lo otro, está *inmixing*, neologismo que Lacan no se priva de proponer en inglés: “*in*”, prefijo, adentro, en; “*mix*”, sustantivo: mezcla, verbo: mezclar(se). El término inglés “*inmixing*” (mezclando) supone una mezcla de elementos en la que la esencia misma de tales elementos está disuelta y participa de la mezcla. Es decir que esta condición impide, una vez disuelta su esencia, volver al estado anterior (como cuando se prepara un pegamento que se compone de la mezcla de dos sustancias que vienen por separado). En algunos escritos Lacan emplea el término francés “*immixtion*” que significa según *Le Grand Robert* “acción de inmiscuirse, de meterse”. Entonces, concibe un sujeto en *inmixión* de Otredad, que no es uno pero no es sin Otro. De modo que el psicoanálisis instaura un tipo de sujeto regido por una lógica que no es de identidad sino de alteridad pero de una alteridad que en su determinismo insuficiente asoma ya que la estructura de ese Otro está barrada.

El Otro, entonces, es un lugar interpelante por excelencia, frente al cual el sujeto se constituye como respuesta. Pero el Otro no interpela desde su potencia, desde su poder de sobredeterminación inapelable sino desde su imposibilidad de determinar, desde su mutismo, su zona muda, desde el agujero, su indeterminación. Como bien señala Lacan: “a partir de la introducción de un Otro como lugar de la palabra [...] Sobre esa escena aparece el sujeto como sobredeterminado por la ambigüedad inherente al discurso” (Lacan 1958/2012: 183). Subrayo: *sobredeterminado por la ambigüedad*, todo lo contrario de como suele entenderse la sobredeterminación. Propongo leer allí “sobredeterminado” no como muy o multideterminado sino “*sobre-determinado*”: más allá de las determinaciones, por *sobre* ellas, por arriba, sobrepasándolas. El Otro determina más allá de lo que dice, *sobredetermina*, porque determina desde la ambigüedad de su discurso.

Los ejemplos del par y el impar que Lacan desarrolla en el complemento a *La carta robada* muestran la verdadera estructura de la sobredeterminación pues el ordenamiento mismo de la cadena significante determina, por su misma distribución al azar, la emergencia de leyes simbólicas que hacen posible o imposible la aparición de determinados signos según el orden de la secuencia en que se presenten. De modo que la célebre sobredeterminación freudiana es comprensible en el marco de lo simbólico, es determinación significante, pero que incluye en su estofa la dimensión del azar, que nos introduce en el registro de la apuesta y del cálculo de probabilidades, donde la probabilidad fundamental es la del encuentro.

A modo de síntesis, el sujeto según Lacan es puntual y evanescente, insustancial, no tiene permanencia, ni esencia, ni reflexividad, su lugar es intercalar. No preexiste al decir inconsciente pues es su puro efecto, efecto de un acto de decir que es acto fallido. Aparece desapareciendo de su dicho, pero nunca sabremos ni cuándo ni de qué modo, pues es incalculable. El sujeto del psicoanálisis es un hecho de discurso, un acontecimiento de palabra.

II. El sujeto según Sartre

Si bien no puede afirmarse que Sartre desarrolle en su obra un concepto de sujeto, sin embargo, puede deducirse de ella una concepción de subjetividad, lo cual habilita la comparación con la propuesta por Lacan, sobre todo teniendo en consideración que han sido contemporáneos, interlocutores considerados mutuamente válidos. Julia Kristeva sostiene en ese sentido que: “Lacan nos legó un psicoanálisis informado de la fenomenología: su lingüística estructural no ignoraba a Sartre ni a Merleau-Ponty, como tampoco a Husserl o Heidegger. Son justamente esta memoria y esta lucidez las que faltan en el psicoanálisis anglosajón, lo que torna muy problemáticos nuestros diálogos” (Kristeva 1997: 185). Eso no ha impedido que se diferencien, que debatan.

Interlocución

En la entrevista que Paolo Caruso le hace a Lacan en noviembre de 1966, cuando le pregunta su opinión sobre el modo en que Sartre concibe las relaciones intersubjetivas en el sentido de la “dialéctica existencial” y de la “mirada objetivante” formulada en *El ser y la nada*, Lacan responde que la concepción de intersubjetividad que él formaliza se distingue en mucho de la formalización sartreana que se expresa en el juego de las conciencias. Afirma que el texto sartriano es extraordinariamente rico en síntesis muy brillantes y sugestivas, respecto de lo *vivido* en la relación sádica y en determinado tipo de relaciones calificadas de *perversas*, pero –agrega Lacan–:

desde el punto de vista clínico, sería muy fácil demostrar que todo esto es sencillamente falso, porque no basta con hacer una especie de producto sintético, una síntesis artifi-

cial de algo sobre lo que se tienen datos de comprensión recogidos no se sabe dónde, sin duda de una introspección propia⁵; no basta, decía, con reconstruir correctamente la estructura. Por ejemplo, aquella forma de viscosidad, a nivel de algunas intencionalidades corruptas de que habla **Sartre**, no forma parte, en modo alguno, de lo que se puede observar en los auténticos sádicos (Caruso 1969/1976: 98).

Tenemos entonces aquí una diferencia fuerte que Lacan sitúa respecto de Sartre, dejándolo del lado de una literatura muy seductora y estimulante –dice– pero falsa. Y se ve llevado a aclarar, guiado por su interlocutor, que su reproche no apunta a toda la fenomenología –“hay tantas fenomenologías como fenomenólogos”, sostiene– sino a algunos capítulos de *El ser y la nada* en los que Sartre pretende captar una experiencia *vivida* como ejemplo de erotismo perverso. La diferencia central es que si bien alcanza un buen resultado, de gran calidad –piensa Lacan–, está limitado por el registro de la intersubjetividad, mientras que Lacan plantea la necesidad de una formalización de otro orden, un orden estructural, en el sentido de la estructuración de la subjetividad. Debates que no le han impedido a Lacan reconocer a Sartre como aquel que llega “en último lugar a caballo del existencialismo, pero para ponerlo sobre sus patas y sobre las parihuelas de la historia” (Lacan 1962-63/2006: 16).

Que efectivamente Sartre no emplee más que anodidamente el término *sujeto* mientras que sistemáticamente utilice el término *Yo* no implica que no pueda considerarse una filosofía del sujeto. El error es identificar sujeto y yo tratándolos como sinónimos. Así como Lacan los ha distinguido con claridad, puede pensarse que tampoco Sartre los confunde. Asimismo, que su filosofía se constituye como una filosofía del *cogito*, una filosofía de la conciencia, no impide interpretar su texto buscando aquello que podía reconocerse como una filosofía del sujeto –tal como por ejemplo propone Merleau-Ponty polemizando con la posición contraria, por ejemplo la de Simone de Beauvoir–.

Sujeto, para-sí y en-sí

La posición de Sartre respecto del sujeto debe enmarcarse en el contexto de la fenomenología de Edmund Husserl reinterpretada en términos de la filosofía de la existencia. Que su volumen *El ser y la nada* lleve por subtítulo *Ensayo de fenomenología y ontología* es ya una anticipación de su referencia doctrinal, la cual tiene presencia en textos más tempranos). No obstante, la reinterpretación sartreana de la fenomenología no entraña una recusación del viejo paradigma del sujeto tal como lo comprende la modernidad –como la que lleva a cabo la reinterpretación hermenéutica de Heidegger–, sino una revisión de la subjetividad moderna a partir de dos ideas fundamentales: en primer lugar, el abandono de la noción del ego, que Husserl –siguiendo a Descartes– había entronizado en su concepción filosófica; y, en segundo lugar, la nueva comprensión de la conciencia en la línea de lo

que se ha dado en llamar *existencialismo*.

Sartre puede ser considerado el último de los grandes pensadores modernos, pues su obra se sitúa en el terreno de la filosofía de la conciencia y en cierto sentido hace de ésta un absoluto. Sin embargo, la originalidad de su aportación filosófica se presenta ya en un primer momento con su concepción *no egológica* de la conciencia: el sujeto es conciencia, pero no es un Yo. *La trascendencia del ego* es un texto que se encamina precisamente a elaborar esa nueva concepción, que luego encontramos más desarrollada en *El ser y la nada*. En efecto, en aquella obra juvenil Sartre rechaza la visión habitual, según la cual el ego es un “habitante” de la conciencia; como argumenta en las primeras páginas de ese texto, el ego no es ni un principio vacío de unificación de la experiencia o de las vivencias, en el sentido de tener una presencia formal en ellas (contra Kant), ni tampoco es (en contra de muchos psicólogos) un principio con una presencia material en nuestra vida psíquica, en cuanto centro de los deseos y los actos. Concluye que el Yo no está inmanentemente en la conciencia. Sartre, aunque sigue a Husserl en cuanto al método fenomenológico, se aparta de él en el punto en que considera que la fenomenología debe ser consecuente y desechar la tesis de un Yo unificador y originario: la *epojé* prescindirá de él, pues no hay evidencia apodíctica del ego, que de ese modo se revela como trascendente a la conciencia.

Estas conceptualizaciones deben contextualizarse en el marco de la progresiva separación de Sartre de Edmund Husserl a partir de su interpretación peculiar de la intencionalidad y su explícita oposición al proyecto trascendental del padre de la fenomenología: dar cuenta de la experiencia de la conciencia mediante el yo trascendental. Sartre se opone a este proyecto postulando una conciencia no egológica, lo cual lo lleva a plantearla como negatividad, una conciencia que no es sustancia, que es nada. La inspiración heideggeriana lo lleva a una interpretación de la trascendencia a partir del *Dasein*, cuyo carácter es existir. En ese sentido, hace una lectura existencialista de la conciencia entendida como el *Dasein*, el sujeto existente, sin un ser subsistente previo a la posibilidad que él mismo es, es decir una posibilidad que se articula como una proyección arrojada, absolutamente libre: “Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace” (Sartre 1948/1957: 27).

El existencialismo de Sartre es una ontología porque se interesa por los modos de ser de lo que hay, que pueden ser dos tipos de seres: el “en-sí” y el “para-sí”. El primero, cuya esencia es existir, lo que existe, y el segundo, el ser de la conciencia en tanto negatividad, es decir cuya existencia no se puede definir. El “en-sí” es pleno, idéntico a sí-mismo, no es distinto de lo que es, es lo que es. Dimensión del ser que no trae consigo una temporalidad sino que es temporalizada por la dimensión propia del ser humano que es la de ser-para-sí. El ser-para-sí se encuentra siempre en relación al ser-en-sí, pero en la

forma de la nulificación, de este modo el ser se escapa de sí mismo, siendo lo que no es, por la negación de lo que es en sí mismo.

Su abandono de la noción de *ego* que Edmund Husserl –siguiendo a Descartes– había entronizado en el centro de la conciencia (es decir, la concepción de una conciencia no egológica), lo lleva a definirla como pura interioridad, exclusión radical de la objetividad, en tanto su ser consiste en estar ante sí misma, frente a sí o, según la definición sartreana: “para-sí”. Fórmula que implica al mismo tiempo la noción de escisión interior (la conciencia no llega a sí, no cierra la distancia que siempre está recorriendo hacia sí o huyendo de sí: está junto a sí, pues ella es esa distancia) como la del saber de sí, y prepara además el concepto de existencia, que comporta esa distancia con respecto a sí (*ex-sistencia*), y la idea de la libertad (ser para-sí es estar dado a sí mismo para la propia determinación). Pero también entraña la noción de que se trata de un defecto o carencia de ser: justamente lo que le falta al “para-sí” es el “en-sí”. El “para-sí” se determina perpetuamente a sí mismo a no ser el “en-sí”, es decir, se funda a partir del “en-sí” y contra él, y al mismo tiempo consiste en su propio trascender hacia aquello de que carece en busca de una coincidencia consigo mismo que no se da jamás. En cualquier caso, nunca podemos atrapar su ser en ninguna definición positiva y sólo podemos expresarlo de manera negativa. Por eso Sartre insiste en *El ser y la nada* que el hombre, en tanto que ser consciente, es lo que no es y no es lo que es. En ese sentido, la característica fundamental del ser para-sí es que debe ser lo que es, ya que no es coincidencia consigo mismo. Por ello desea ser algo en sí mismo, yéndose hacia algo que aún no es. Así es el futuro según Sartre: “Él es lo que yo sería si no fuese libre, y es lo que yo debo ser porque soy libre” (Sartre 1943/2005: 267). El futuro es el vacío del ser-para-sí, puesto que ese modo de ser es carente de sustancia; en el futuro el hombre proyecta ser lo que no es, en sentido último su propia libertad, aunque sea la de desear ser-en-sí. En este sentido, el para-sí puede proyectarse porque no tiene su ser determinado por nada externo a sí mismo, sino que debe hacerse para ser. El hombre es falta de ser, y por ello, deseo de ser en sí, que se proyecta hacia el futuro. Según Sartre, la idea de permanencia en el ser humano no es sino una manera que el para-sí encuentra para no cumplir la obligación de hacerse a sí mismo. Así él intenta ser de alguna manera permanente y determinada, como si hubiese sido ya algo. El modo del ser del para-sí que se pone como si fuera un ser en-sí, es llamado por Sartre *mala-fe*: actitud de enmascarar la angustia separándose de la responsabilidad de su acción, su elección, en relación con el resto de la humanidad, ya sea atribuyéndole esa responsabilidad a un ente superior (actitud cristiana) o declarando que de su modo de actuar no tiene por qué seguirse el modo de actuar del resto de la humanidad. Ese es el intento de permanencia e inmovilidad del para-sí como se muestra en conceptos como el de naturaleza humana o esencia del yo. En la mala-fe el ser se cree siendo sí mismo, negando su futuro y libertad. La libertad es, entonces, el futuro del

para-sí que busca ser si-mismo, poniendo en marcha su eterna búsqueda de ser en-sí que nunca se realiza, pues en tanto ser de la conciencia el para-sí es un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser. Es desde este punto de vista que partirá el psicoanálisis existencial de Sartre.

Sujeto y conciencia no egológica

A pesar de la centralidad de la conciencia en su filosofía, ésta es concebida, sin embargo, como ser degradado, es decir, como lo que no es aún ser sino que está siempre a distancia de él, sin alcanzarse a sí misma en él, separada de él y, por tanto, de sí misma: el “para-sí” es esa escisión del ser. Y si Sartre recurre a todo tipo de metáforas cuando afirma que la nada horada, ahueca o socava el ser, hay que entenderlo en el sentido de que es la conciencia la que nihiliza el ser en sí misma y ante sí misma, o sea: la negación sólo existe en la conciencia, que puede definirse como relación negativa con el ser.

En efecto, Sartre distingue varias formas de conciencia: la *conciencia del objeto*, que es un tipo de conciencia posicional o tética, referida a algo distinto de sí misma. Pero ésta va siempre acompañada, en segundo lugar, de un percatarse de sí, de un saber reflejo de sí misma que propiamente no es reflexión, puesto que no se objetiva, ya que el objeto le es exterior: conciencia (de) sí, indicando con el paréntesis que no es posicional o tética, sino un mero reflejo: es conciencia refleja, pero no reflexiva. Hay además una conciencia de sí misma de tipo reflexivo o *conciencia de sí*, que es posicional, puesto que el objeto al que se dirige intencionalmente en este caso es ella misma, sólo que entraña un cierto fracaso puesto que la conciencia es subjetividad irreductible a objeto alguno. En cualquier caso, si el conocimiento es un movimiento de objetivación, si es posición de un objeto, la reflexión busca el conocimiento de sí, aunque no llegue nunca a alcanzarse como objeto. Por eso dice Sartre que se trata más bien de cuasi conocimiento. La conciencia (de) sí no es posicional, es decir, no contiene la tesis de un Yo, pero acompaña a la conciencia del objeto exterior: es la “presencia a sí” que caracteriza de manera absoluta a la conciencia. Por eso dice Sartre que se trata de la forma más fundamental de conciencia, puesto que esa presencia se halla siempre a sí en cualquier acto que ella realice.

Pero en realidad, la conciencia dirigida al objeto exterior es la misma que se refleja a sí misma en él, es decir, en contra de la división un poco ficticia antes formulada, no hay dos sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto, se percata de sí misma en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual. Ello, porque la conciencia, lejos de ser un poder unificador, se caracteriza esencialmente, por el contrario, como un principio que se revela al tiempo que introduce la dualidad o la escisión en todos sus actos. En efecto, cuando percibo un objeto, la conciencia de ese objeto es a la vez conciencia de mi conciencia de él. Por otro lado, el placer o el dolor no es nada distinto de la conciencia del placer o del dolor, y la creencia es siempre conciencia

de creencia; hay siempre ahí una inmanencia absoluta, es decir, para la conciencia ser y saberse son lo mismo. Su ser consiste en estar ante sí misma, o en ser para sí, y esta certeza de sí, que necesariamente acompaña a toda vivencia, que es previa a la reflexión y que en rigor constituye el ser de la conciencia en su forma más originaria, es lo que en *El ser y la nada* denomina Sartre el “cogito prerreflexivo”. Pues bien, esa certeza del cogito, que es absoluta y previa a todo conocimiento, constituye la base de la filosofía sartreana y entraña una modificación esencial respecto de toda la filosofía de la conciencia que le precede, ya que para Sartre “ser conciencia de sí” –en contra de toda la tradición, que privilegia el punto de vista del conocimiento– no implica que se ponga ante sí misma como objeto de conocimiento, pero sí entraña siempre la vivencia de estar presente a sí en una especie de desdoblamiento o escisión, que ella descubre como su propia sustancia. Esto implica que la conciencia entraña siempre una escisión que es incompatible con la noción del ego, la cual implica la unificación lograda en un principio positivo.

El análisis fenomenológico nos muestra que no hay tal unificación, pues la conciencia es escisión o, como dirá Sartre en *El ser y la nada*, el “vacío de sí misma” y, por tanto, no es ninguna unidad positiva. La conciencia (de) sí, aun siendo absoluta en el sentido señalado antes, no es nada independiente de la conciencia del objeto a la que acompaña. Por su parte, la conciencia de sí nunca llega a alcanzarse como objeto, puesto que la conciencia es justamente lo que se distingue de todo objeto a la vez que se dirige intencionalmente a él. Así pues, nunca se alcanza como unidad. Peculiar reinterpretación de la concepción de Husserl según la cual la conciencia es pura intencionalidad orientada a los objetos y, por tanto, radicalmente distinta de cualquier objeto al que su actividad intencional se dirige. De ahí que ella se defina, justamente, como lo que no puede ponerse nunca como objeto y, yendo más allá que Husserl, como un poder nihilizador, es decir, como el principio que rompe la identidad introduciendo la dualidad o la escisión, esto es, la nada, que intercala en todas sus experiencias.

III. Conclusión

El sujeto sartreano así como el sujeto lacaniano son sujetos carentes de unidad, divididos, escindidos. De modo que la oposición psicoanálisis lacaniano/psicoanálisis existencial no podrá asentarse en la oposición sujeto escindido versus sujeto unificado de la conciencia. La diferencia estriba en que el sujeto sartreano es un sujeto carente de unidad en la medida en que está atravesado por una escisión que le es interior y constituyente. Lo característico de Sartre no sería entonces tanto prescindir del sujeto cuanto someter más bien este concepto moderno a una revisión crítica. Mientras que para Lacan el sujeto es carente de unidad en la medida en que está atravesado por una escisión que le es ajena a la vez que interna: la *inmixión* de Otridad que lo constituye indica

que eso que lo divide le es interno y externo a la vez. Lo característico de este autor sería entonces producir una subversión en la concepción del sujeto a partir de su descentramiento del ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Caruso, P. (1969) *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona: Anagrama, 1976.
- Kristeva, J. (1997) *La revuelta íntima*, Buenos Aires: Eudeba.
- Lacan, J. (1953-54/1981). *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1953-54/2008). “La ciencia y la verdad”. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1953/2008). “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1955/2008). “Variantes de la cura-tipo”. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1958/2012). “El psicoanálisis verdadero y el falso” (Intervención en el IV Congreso Internacional de Psicoterapia, Barcelona, octubre de 1958). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1960/2008). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1962-63/2006). *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964/1987). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1964-65). “El Seminario. Libro 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis”. Inédito.
- Lacan, J. (1965-66). “El Seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis”. Inédito.
- Lacan, J. (1966). “Discurso de Baltimore: De la estructura como ‘inmixing’ del prerrequisito de alteridad de cualquiera de los otros temas”. (Intervención y discusión en el Simposio sobre estructuralismo, Universidad Johns Hopkins, Baltimore, 18 al 21 de octubre de 1966, organizado por René Girard y Eugenio Donato. *The Structuralist Controversy, J.H.U.P., 1970, pp. 186-201*. Traducción francesa anónima). El texto original en inglés, y una propuesta de traducción al francés, se encuentran disponibles en la “Biblioteca Lacan” del sitio “Bibliotecas de Psicoanálisis” (www.psicoanalisis.org).

Lacan, J. (1967/2012). “La equivocación del sujeto supuesto saber” (en el Instituto Francés de Nápoles). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1968/2006). “Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines”. En *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

Sartre, J.-P. (1943/2005). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, J.-P. (1948/1957). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.

NOTAS

¹“Se me pregunta por qué hablo del sujeto, por qué, según dice, se lo añado a Freud. En Freud no se habla de otra cosa. Pero se lo refiere en forma imperativa, brutal” (Lacan 1968/2006: 112).

²Cf. *Le Petit Robert*, París, 2013, p. 2458.

³Al igual que en inglés. No tenemos más que ver en nuestros ordenadores y *smartphones* que el administrador de correo electrónico denomina *subject* al tema o asunto en juego.

⁴Definición cuya construcción se inicia en las primeras clases de *El Seminario 9: La identificación*, permaneciendo firme a lo largo de toda su enseñanza y hasta sus últimos tramos -más allá de las variaciones y agregados permanentes-, como se verifica en las clases del 16 de enero de 1973, 11 de junio de 1974, 15 de noviembre de 1975, 11 de mayo de 1976 y 15 de noviembre de 1977.

⁵Esta crítica de Lacan es poco honesta, parece criticar a Sartre pero lo excede pues apunta al corazón mismo del existencialismo, que resulta cuestionado en conjunto: el existencialista introduce la vivencia personal en la reflexión filosófica. Frente a la tradición de que el filósofo debe establecer cierta distancia entre él mismo como sujeto pensante y el objeto que considera, el existencialista se sumerge apasionadamente en lo que contempla, hasta el punto de que su filosofía puede llegar a ser considerada una filosofía autobiográfica.