



Universidad  
Nacional  
de Rosario

Facultad de Psicología -- Secretaría Estudios de Posgrado  
**Doctorado en Psicología**  
Cat. B CONEAU Res N° 1038/14  
-Plan de Estudios 2012-

---

## **Tesis**

**La importación del par opositivo *Je/Moi* en la obra de Lacan y la creación del concepto de Sujeto del Inconsciente**

AUTOR:

Ps. Jorge CEBALLOS

DIRECTORA de TESIS:

Dra. Cecilia GORODISCHER

Rosario, AGOSTO de 2023

## ÍNDICE

---

<b>DEDICATORIAS y AGRADECIMIENTOS</b>	<b>5</b>
---------------------------------------	----------

---

<b>RESUMEN</b>	<b>6</b>
----------------	----------

---

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>7</b>
---------------------	----------

---

### **CAPÍTULO 1**

#### **HISTORIA DE LOS CONCEPTOS PSICOANALÍTICOS**

---

• La interdiscursividad y la construcción de los conceptos psicoanalíticos	13
• Los interlocutores teóricos desconocidos de Lacan	15
• Existencialismo, estructuralismo y sujeto	16
• Ni inconsciente ni determinismo: el psicoanálisis existencial	16
• Lacan versus y con Sartre	19
• ¿El Je/Moi sartriano en el pensamiento del primer Lacan?	19
• Propósitos y horizontes del texto	20
• Hipótesis	21
• Alternativas metodológicas. Herramientas para analizar ensayos	22
• Selección de técnicas	25
• La política lacaniana respecto a las fuentes	26
• ¿Cómo detectar y analizar una importación conceptual?	27
• Los textos del primer Lacan y del primer Sartre	28
• Reseñas de investigaciones y tesis actuales	29

### **CAPÍTULO 2**

#### **PSIQUIATRÍA, FILOSOFÍA y PSICOLOGÍA CONCRETA: HACIA PSICOANÁLISIS**

---

• Formación de Lacan: psiquiatría y filosofía	36
• Argumentaciones fenomenológicas en psiquiatría: la tesis	37
• 1926 – 1936 Los otros seminarios antes de Lacan: Koyré y Kojève	39
• El origen del Je/Moi: ¿Kojève o Sartre?	42
• Julio de 1936. El proyecto conjunto de Lacan y Kojève	43
• La discusión sobre Hegel et Freud. ¿Un Je/Moi kojéviano?	45
• ¿Qué dice el texto no terminado de Kojève sobre el sujeto?	47
• Las huellas del espejo perdido de Marienbad	51
• 1936 - Las notas Dolto del Estadio del Espejo	51
• La consulta de Sartre a Lacan: alucinaciones de cangrejos	55
• Lacan incorpora La imaginación de Sartre	58
• La psicología concreta de Politzer: sentido, drama y complejo	62
• 1936 - Más allá del principio de realidad: fenomenología y psicología concreta	64
• 1938 - Los complejos familiares: una visión panorámica innovadora	73

### **CAPÍTULO 3**

#### **DIÁLOGOS CON SARTRE EN EL CAMINO HACIA EL SUJETO**

---

• Determinismo y causalidad en psicoanálisis	80
• Textos que dialogan: El tiempo lógico ... y A puerta cerrada (1944)	81
• 1946 - Acerca de la causalidad psíquica y la elección original de Sartre	84
• El organodinamismo es un organicismo a secas	85
• La causalidad esencial de la locura	87
• Una insondable decisión del ser: la conexión con Sartre	90
• La implosión del sujeto en Sartre: La transcendencia del Ego (1936)	92
• 1948 – La agresividad en psicoanálisis: Je/Moi, e imagen sartriana	98

### **CAPÍTULO 4**

#### **DEL EGO IMPLOSIONADO AL SUJETO DEL INCONSCIENTE**

---

• La consciencia sartriana en la formación del sujeto lacaniano	106
• Traducciones que ocultan y revelan: el expediente de Pichon	108
• ¿Y el Je/Moi de Pichon y Damourette?	110
• 1949 – El Estadio del Espejo de Zúrich y el Je sartriano	111
• 1954 – La transcendence de l'Ego en el Seminario sobre el Yo	121
• La segunda tópica freudiana y la psicología del yo de Hartmann	125
• 1953 - Origen del esquema en Z: ¿Lévi-Strauss, esquema óptico o Sartre?	127
• Definiciones del sujeto en diálogo con Sartre	129
• Articulación entre el esquema en Z y el Ego sartriano	131
• Relación del esquema en Z o Lambda con LTE de Sartre	133
• Sartre y Lacan: El otro constituye mi yo, y el sujeto es impersonal	134
• El problema del solipsismo y la cura analítica	135

### **CAPÍTULO 5**

#### **IMPORTACIONES DIVERSAS DE LA FENOMENOLOGÍA AL PSICOANÁLISIS: ONTOLOGÍA, TRASCENDENCIA Y CONSCIENCIA**

---

• ¿Como pensar la relación entre el psicoanálisis y la filosofía?	138
• El sujeto de lo inconsciente: entre Freud y Sartre	142
• El sueño de Irma: los egos, el campo sin sujeto, y el Esquema en Z	144
• Mirage, Miraginaire. De la fragmentación a la unidad	149
• La transcendencia aporta a la definición de lo simbólico	151
• Preguntas que incomodan: la falta ontológica	153
• 1954 - De la falta de ser [ <i>manque d'être</i> ] a la falta en ser [ <i>manque à être</i> ]	155
• 1957 - La importación de Sartre por Lagache: un espejo para Lacan	157
• Masotta entre Sartre y Lagache	164
• El je y el moi en la locura	168
• ¿De la conciencia prerreflexiva al sujeto del inconsciente?	169
• Entre el motivo y el acto hay una nada	171
• La elección original en el psicoanálisis existencial	173
• Sujeto y lenguaje en el inicio del Retorno a Freud	175
• ¿Sartre señala problemas actuales del psicoanálisis?	176

• El sujeto dividido y el parricidio de Sartre	177
• La pasión de Lacan por Sartre	181
<b>CONCLUSIONES</b>	183
<hr/>	
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	185

## DEDICATORIAS y AGRADECIMIENTOS

---

- ❖ A Cecilia
- ❖ A mi hija Emilia
- ❖ A mis padres Raquel y Jorge
- ❖ A Gabriel, mi hermano, y su familia
- ❖ A mis amigos.
- ❖ A las personas con las que trabajo, que me permiten siempre seguir aprendiendo.

## RESUMEN

---

La presente tesis aborda el problema de la *importación conceptual* de las nociones *Je* y *Moi* en la obra de Jacques Lacan, tal como aparecen en *Le Séminaire Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-55)*, y que participan en la construcción del concepto de *Sujeto del inconsciente*. Por medio de metodologías de identificación de *marcas terminológicas* que aparecen en los textos de Lacan entre 1936 y 1953, se comprueba la hipótesis de que estos conceptos provienen del texto de Jean-Paul Sartre *La transcendance del'Ego* (1936). Se determina que no se trata de una operación única, sino que es parte de un conjunto de importaciones conceptuales que Lacan realiza a partir de los textos del primer Sartre, incluyendo también a *La imagination* (1936) y *L'Être et le néant* (1943). Los otros conceptos importados al psicoanálisis son los de *Imagen*, *Intencionalidad*, *consciencia irreflexiva*, *campo trascendental sin sujeto* y *deseo como falta de ser*, que fueron importados a la teoría psicoanalítica bajo sus propias denominaciones, o modificando conceptos psicoanalíticos, o en la creación de otros nuevos, a saber: *Imago*, *Imagen*, *Intención[alidad]*, *Sujeto del Inconsciente*, *Esquema en Z*, y *deseo como falta-en-ser*.

## INTRODUCCIÓN

---

Esta investigación comienza con la pregunta sobre el origen de dos conceptos utilizados por Jacques Lacan en los años '50, los conceptos de *Je* y *Moi*, relacionados con la problemática de la constitución del Yo en psicoanálisis, y que participan del proceso de construcción del concepto de *Sujeto del inconsciente*. De estos conceptos, que aparecen a lo largo de casi toda la obra de Lacan, con diferentes desarrollos a través del tiempo, no hay una opinión unánime acerca de su proveniencia o su inspiración. Este hecho supone una primera *hipótesis*, a confirmar, de que ambos conceptos no son propios de Lacan, sino que son *importados* al campo del psicoanálisis desde otro campo teórico, provenientes de otro autor o autores. Y en ese caso, se abre el interrogante sobre en qué consiste este proceso de importación y quien es el autor o los autores originales de los conceptos. De acuerdo con esto, uno de los objetivos de esta tesis es el tratamiento de la importación del par conceptual *Je/Moi* a la teoría lacaniana, y cómo estos conceptos participan en la construcción de la noción del *sujeto del inconsciente*.

Lacan realizó un sinnúmero de importaciones conceptuales a lo largo de su obra, entre ellas, el significante saussuriano, la estructura lévistraussiana o la teoría de los nudos. Pero acerca del par conceptual *Je/Moi* no hay unanimidad en cuanto a su origen, e incluso algunos autores y traductores afirman que son conceptos propios de Lacan, que es una diferenciación que habría realizado aprovechando las características de la lengua francesa. En ese desconocimiento tiene un lugar el hecho de que Lacan, cuando incluye un concepto en su obra, muchas veces lo hace como si se tratara de un concepto general, como parte de un patrimonio común, y no informa a sus oyentes o lectores sobre la proveniencia del mismo. Esto ocurre cuando Lacan introduce el par *Je/Moi* al comienzo del *Seminario II*, (y también cuando los había utilizado previamente en varios de sus escritos), par conceptual que a esta altura de su recorrido teórico utiliza para llevar adelante la operación teórica que le permite arribar a su concepto de *Sujeto del Inconsciente*.

Al investigar sobre el tema, fueron quedando en claro las diferencias notorias entre algunos investigadores importantes acerca de su proveniencia, y sus posturas pueden ser representadas por dos nombres propios fundamentales. El primero, el de Elizabeth Roudinesco, quien en su biografía histórico-teórica de Lacan (Roudinesco: 1994, p. 629) sostiene que estos términos no son propios del psicoanalista francés, sino que provienen de un trabajo conjunto que se había propuesto escribir junto al filósofo Alexander Kojève, del cual sólo se llegó a concretar un borrador de varias páginas por el filósofo ruso (Kojève: [1936] 2016). Según Roudinesco, los conceptos de *Je* y *Moi* podían encontrarse en ese texto de Kojève, y según ella son los mismos que Lacan utilizó en los escritos *Más allá del principio del realidad* ([1936] 1988a, MAPR desde ahora), en *Los complejos familiares en la formación del individuo* ([1938] 2012b, abreviado como LCF) y en la versión publicada del Estadio del Espejo, *El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je], tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* ([1949]1988e, abreviado como EE). El otro nombre propio es el de Mikkel Borch-Jacobsen, conocido posteriormente por sus posturas hostiles al psicoanálisis, y -además- porque en su investigación de 1990 sobre el pensamiento lacaniano, llamada *Lacan, el amo absoluto* (1995), sostiene que la teoría del *Cogito* con la que trabajaba Lacan provenía de una de las primeras publicaciones del filósofo francés Jean-Paul Sartre, *La trascendencia del Ego* ([1936] 1968, a partir de ahora LTE).

Alejandro Dagfal resume esta problemática de la siguiente forma “De hecho, en 1936, mientras Sartre publicaba *La trascendencia del Ego*, Lacan preparaba junto a Kojève un trabajo cuyo título iba a ser *Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa*. Ese texto nunca llegó a publicarse, pero se conserva un bosquejo escrito por el filósofo ruso, en el que pueden reconocerse [según Roudinesco] algunos esbozos de lo que sería una primera teoría lacaniana del sujeto (Auffret: 1990; Roudinesco: 2001, pp. 26-39). [...] Cabe entonces preguntarse en qué medida esa bipartición entre *je* y *moi* llegó a Lacan por la vía de Sartre o si fue Kojève quien, de alguna manera, dejó su huella en las teorizaciones de ambos” (Dagfal: 2006, p. 204). La lectura de investigaciones previas sobre el tema, permite centrar la búsqueda de las posibles fuentes lacanianas de esos conceptos en estos dos autores, los filósofos Alexander Kojève y Jean-Paul Sartre. A partir de eso, se trabaja sobre un cuerpo textual que incluye los textos específicos de estos autores, para compararlos con los primeros textos de Lacan (entre 1936 y 1955) incluyendo los originales en francés siempre que sea posible. En el transcurso de la investigación se incluyeron, además, otros textos de Sartre, pues se determinó que también eran una fuente muy relevante para el pensamiento lacaniano de esos primeros escritos.

La investigación sobre el tema se fue organizando primero en relación al acceso a estas fuentes referidas, que debieron ser recogidas de diferentes espacios de publicación, incluyendo revistas especializadas, como ocurrió con el texto de Kojève ([1936] 2016). Se ha podido contar con este texto que recién fue publicado en su idioma original en el año 2016, por los herederos del filósofo, veinte años después que Roudinesco informara de su lectura del manuscrito en su investigación.

Por el lado de Lacan, aunque el texto original del Estadio del Espejo del Congreso de Marienbad de 1936 nunca se dio a publicar, se pueden reconstruir las líneas fundamentales del texto, pues como el autor mismo lo aclara, fue recogido por él en otros escritos contemporáneos, especialmente en su artículo para la *Enciclopedia Francesa* de 1938, *Los complejos familiares...* (2012b), y en otras publicaciones de la época. También se pudo contar con otra fuente que confirmó que esta versión incluida en *LCF* representa al original, se trata de una fuente fragmentaria pero más directa, que son las notas que tomó una muy joven Françoise Dolto en la presentación previa que hizo Lacan del Estadio, días antes del Congreso de Marienbad, frente a sus colegas de la Sociedad psicoanalítica de París, publicadas en 2003 (Guillerault: 2005), texto que además evidencia que ese Estadio de 1936 difiere de la versión publicada en 1949 en cuestiones fundamentales, como se desarrolla en este trabajo.

Para avanzar en esta investigación, la pregunta más general de ¿Lacan tomó los conceptos de *Je* y *Moi* de otro autor?, se reemplazó por otra más específica y operacionalizable: ¿Lacan tomó los conceptos de *Je* y *Moi* de este texto específico de Kojève o Sartre? ¿Y cómo orientarse en esta búsqueda, como sería posible saberlo, frente a la ausencia de citas y referencias a autores, como ocurre muchas veces en los escritos y seminarios lacanianos? Para resolver esta cuestión se recurrió a algunas de las metodologías utilizadas por otros investigadores que abordaron el mismo problema respecto a la búsqueda de las fuentes de la obra de Lacan, tales como Markos Zafiropoulos y Guy Le Gaufey. El primero abordó la relación entre la teoría lacaniana entre los años 1951 y 1957 y la producción teórica de Claude Lévi-Strauss (Zafiropoulos: 2002) mientras que el segundo trabajó la relación entre el Estadio del Espejo y textos específicos de Henri Wallon y Edmund Husserl (Le Gaufey: 1998). ¿Qué metodologías utilizaron? La de identificar las *marcas terminológicas* de los

textos fuentes en las producciones de Lacan, buscando la presencia de formas discursivas, términos de valor conceptual, problemáticas teóricas, e incluso referencias a otros autores o citas.

De esa forma, por medio de un procedimiento indiciario, se puede evidenciar que el autor de un texto incorporó -en su obra- elementos de otro, algo especialmente necesario en el caso de textos con fuentes desconocidas. En razón de eso, estos investigadores también proponen trabajar con citas textuales de cierta extensión en sus investigaciones, para permitir al lector juzgar esa presencia de marcas terminológicas por sí mismos, y también para permitir acceder al significado global de los textos. Tal como advierte Guy Le Gaufey, el análisis de textos en busca de conceptos y términos, tiene el riesgo de hacer perder el sentido del texto, en tanto lo fragmenta, y se puede perder la significación general del mismo. Otro riesgo que amenaza a estas investigaciones es el de caer en *lecturas retrospectivas*, que encuentran en los textos anteriores de un autor, su pensamiento posterior. Esto es especialmente válido en el caso de Lacan, pues el lector familiarizado con su obra posterior, debe hacer un esfuerzo para poder acceder a la significación de la producción de los primeros textos de Lacan, un Lacan desconocido, que se manifiesta con una postura muy crítica hacia la metapsicología del psicoanálisis, y que buscaba en la fenomenología y en la psicología concreta herramientas para transformar al psicoanálisis en una disciplina científica.

La importancia de la investigación de este primer período de la producción lacaniana también se fundamenta en la hipótesis de que muchos de los conceptos expresados en lo que Lacan consideraba sus antecedentes, producciones antes del momento señalado como el comienzo de su enseñanza (en 1953, con *Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real* ([1953] 2005), *Discurso de Roma* ([1953] 2012c) y *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* ([1953] 1988g)), se continúan en su obra posterior, haciendo que no se produzca un corte abrupto entre ambos momentos teóricos, sino una transformación particular de su pensamiento previo.

Una vez que se fueron identificando los textos con los cuales Lacan dialogaba teóricamente, se pasó a analizar el proceso de importación conceptual que el psicoanalista francés realizó con cada noción incorporada a su pensamiento. Se propone distinguir entre dos formas principales de importación conceptual, la más conocida y estudiada en el caso de Lacan es lo que se denomina *importación subversiva*, donde se introduce un término o concepto de otra disciplina, por ejemplo, el *significante* de la lingüística, y se lo va transformando dentro del campo mismo del psicoanálisis para llegar a adquirir una significación muy diferente a la que tenía en su campo original. Junto con esta clase de procedimientos, también se observan *importaciones más directas*, lo que implica que los conceptos introducidos al psicoanálisis guardan un sentido muy cercano al que tenían en su origen. No puede decirse que ninguna importación sea estrictamente *directa*, aunque se las denomine de esa forma, pues el mismo hecho de ser incorporada al campo del psicoanálisis ya implica un cambio en su utilización, y en su relación con los conceptos de un campo que no es el de origen. Ambos tipos de importaciones se identificaron en Lacan, encontrando que en sus primeras producciones incorporó muchos conceptos de otros autores del campo de la filosofía y la psicología. Junto con la importación de términos de otros campos, se encontró otro fenómeno relacionado, el hecho de que, al introducir estos conceptos, nociones propias del psicoanálisis se modificaban en sus significaciones establecidas, aunque no cambiaran de denominación (se verá un ejemplo de eso con el concepto de *Imago* de este período).

Con estas metodologías se analizan un conjunto de textos lacanianos, abordados *cronológicamente*, y comprendidos entre los años 1936 y 1953. Se comienza por los textos psicoanalíticos más antiguos del primer Lacan que fueron incluidos en sus *Écrits* ([1966] 1990), como *Más allá del principio de realidad* (1988a), de 1936, y se traza una línea histórica que va pasando por aquellos escritos que jalonan significativamente la evolución de los *conceptos referidos a la subjetividad*. Los otros textos analizados son *Los complejos familiares en la formación del individuo* ([1938] 2012b), *Acerca de la causalidad psíquica* ([1946] 1988c) *La agresividad en psicoanálisis* ([1948] 1988d), y *El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je], tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* [[1949] 1988e). Luego del análisis de los conceptos relativos a la subjetividad en estos escritos, y sus posibles textos fuentes, se aborda el *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1997), de los años 1953-1954, elegido por ser aquel en el cual se acuña por primera vez el concepto de *Sujeto de lo inconsciente*. En cada uno de esos textos se procura establecer qué *marcas terminológicas* de otros textos contiene, y si realiza *importaciones conceptuales* de esos textos. No es equivalente el *incluir* un concepto o razonamiento de otro autor en un texto, que *importarlo* para hacer de él un concepto operativo en el campo del psicoanálisis.

Al analizar el proceso histórico y conceptual por medio del cual Lacan fue desarrollando y modificando su concepción de subjetividad en ese período utiliza ese término- se fue haciendo evidente que se había producido un *diálogo teórico* entre Lacan y Sartre, donde Lacan importa las nociones del *Je* y el *Moi* a su obra, en diferentes momentos, transformándolas. Pero esa operación no constituyó un hecho aislado, sino que fue parte de un proceso más amplio, donde Lacan importó distintos conceptos sartrianos desde el comienzo de su producción teórica, no sólo tomando como fuente a *La trascendencia del Ego*, sino también *La imaginación y El ser y la nada*, que le permiten importar al psicoanálisis los conceptos fenomenológicos de Imagen y de Intencionalidad -incorporados al Complejo y a la Imago psicoanalítica-, así como otros que le permiten construir su concepto de *sujeto del inconsciente*.

Una hipótesis que no había sido formulada anteriormente, es que los conceptos sartrianos agrupados alrededor del problema filosófico de *la salida del solipsismo*, con el *Je* y el *Moi*, la *consciencia* y el *campo trascendental sin sujeto*, le permiten a Lacan construir su gráfico conceptual conocido como el Esquema en Z, una constelación de conceptos en funcionamiento que -en su conjunto- le facilitan a Lacan re trabajar la subjetividad y situarla en la escena de la clínica analítica.

En ese recorrido conceptual, también se incluyen aquellos textos de los que Lacan fue tomando algunos *préstamos teóricos*, contextualizando los procesos teóricos y sus modificaciones en el tiempo, para lo cual ha sido necesario incluir algunas coordenadas históricas en referencia al movimiento estructuralista, al existencialismo y a la fenomenología, situando la coyuntura que atravesaba Lacan, al pasar por diferentes influencias teóricas: desde la filosofía y la psicología concreta de Politzer -autor que se reveló determinante en la inspiración del programa laciano- hasta la relación con la fenomenología y el existencialismo sartriano, relación marcada por la disputa existencialismo / estructuralismo. Esas coordenadas permiten explicar la relación paradójica que tenía Lacan con Sartre: mientras criticaba fuertemente algunas de sus nociones, mostrando conocimiento de sus textos filosóficos y obras teatrales y literarias- también utilizaba operativamente conceptos y problemáticas sartrianas, para hacer un psicoanálisis propio pero muy alejado de lo que se conoció como el psicoanálisis existencial sartriano.

Debido a esa coyuntura, y a las reales diferencias que tenía Lacan con algunas concepciones de Sartre, especialmente todo lo que se aproximaba a una supuesta *clínica sartriana* -que Lacan denomina reconstrucciones existenciales y con las que siempre discrepó- hicieron de Lacan alguien que hacía un doble movimiento en su producción teórica. Mientras se esfuerza por crear un pensamiento propio -incluyendo conceptos de la fenomenología sartriana- realiza esas críticas públicas destinadas a separarse y diferenciarse del pensamiento sartriano, probablemente debido a que su propio pensamiento era confundido por otros con el existencialismo, como también sostiene Miller, hablando de su experiencia personal con Lacan.

También se incluye -dentro de esas referencias históricas- un hecho revelado en los últimos años, cuando se publicaron las entrevistas que Gerassi realizó a Sartre: la existencia de *una relación personal entre Sartre y Lacan* -relatada por Sartre- que data desde el momento en el cual un joven profesor de filosofía consulta a un novel psiquiatra sobre las alucinaciones de cangrejos producidas por las drogas. Con el tiempo también se produjo un intento fallido de un psicoanálisis y Sartre, hacia el final de su vida, habla con cierta simpatía de su ex psiquiatra. Por el lado de Lacan, las referencias que hace, a través del tiempo, son variadas, primero una cierta admiración por el talento literario de Sartre, su recomendación a los analistas de leer las descripciones fenomenológicas de la relación amorosa, sus críticas detalladas de los callejones en que quedaría encerrado el existencialismo -como las que figuran en su *Estadio del Espejo* de Zúrich- y hasta una cierta irritación cuando relacionan su pensamiento con el del filósofo, al que -en una ocasión- comparó con un *cangrejo que se obstinaba en jugar las cartas como quería*.

Dentro del período estudiado, también se analiza cómo Lacan, en *Acerca de la causalidad psíquica*, en su enfrentamiento a la psiquiatría de la época -representada por el organodinamismo de su amigo Henry Ey- y en relación con la causalidad de la locura, apela al concepto sartriano de *elección original* para transformarlo en otro que le permite postular una suerte de no causación de la locura, que denomina como una *insondable decisión del ser*.

Una de las razones de la relevancia del pensamiento de Sartre para la producción lacaniana, quizás se debe a que compartían -cada cual dentro de su campo del saber- un mismo proyecto de lograr un psicoanálisis que no estuviera atravesado por conceptos sustancialistas y abstractos. Y dentro de eso, el aporte de la profunda crítica que Sartre realiza del concepto del *Je trascendental*, de un sujeto central y organizador del pensamiento filosófico, llevado a cabo primero en su texto pionero de *La trascendencia del Ego*, y continuado en *El ser y la nada*. Esas críticas sartrianas son utilizadas por Lacan como una herramienta para llevar adelante su propia discusión con la *Ego Psychology* norteamericana y poder tomar el concepto de subjetividad propuesto en ese texto, que incluía las nociones de *Je*, *Moi*, consciencia irreflexiva y campo trascendental sin sujeto, e incorporarlo en *La agresividad en psicoanálisis* y en un segundo momento transformarlo, para proponer su propio concepto de la subjetividad, el Sujeto del inconsciente y el gráfico conceptual que acompañará por largo tiempo su producción teórica, el Esquema en Z.

Se plantea la hipótesis de que Lacan utiliza la discusión del problema del solipsismo sartriano para proponer un modelo de lectura que se expresa en el esquema en Z; lo que en Sartre era una hipótesis sobre comunicación entre sujetos trascendentales -y no trascendentes- se transforma en la teoría de la inmisión lacaniana, que utiliza para analizar la interpretación en la escena analítica.

Miller afirma que Lacan no abandona sus argumentaciones fenomenológicas primeras para pasar a otro tipo de razonamientos, sino que cuando ingresa de pleno al campo del psicoanálisis, con el comienzo de su enseñanza, hace una mezcla entre sus conceptualizaciones anteriores y esas posteriores. Es posible observar una utilización de conceptos de la ontología fenomenológica sartriana en conceptos fundamentales lacanianos, por ejemplo, el concepto de *deseo como falta de ser* se transforma en *deseo como falta de ser laciano*, y ese proceso va transformando al psicoanálisis que, en un primer momento podía estar *dominado por razonamientos deterministas* a otro, donde *la falta de determinación, el vacío entre los móviles y los actos*, permiten la apertura a la contingencia y el azar. El psicoanálisis laciano de alguna forma recoge las críticas que Sartre y Politzer le realizaron al psicoanálisis freudiano, y renueva al psicoanálisis, renovación que no hubiera sido posible si Lacan no tomaba esas herramientas del pensamiento de Sartre.

Se incluye también, el análisis de un texto de otro autor: *La fascinación de la consciencia por el Yo*, de Daniel Lagache, que tiene la característica de realizar una importación de conceptos del mismo texto que había trabajado Lacan, LTE, pero de una forma distinta al procedimiento laciano. También se incluye el análisis que hace Oscar Masotta, que también identifica el nombre de Sartre como fuente del texto de Lagache y analiza qué es lo que puede aportarle el pensamiento fenomenológico al psicoanálisis. El estudio de esa importación paralela de los conceptos sartrianos al psicoanálisis permite poner en perspectiva la originalidad de la operación laciana, y su particular estilo de relacionarse con la filosofía. Son notables también, las diferentes significaciones que ambos autores le dan al fin de análisis freudiano, proponiendo distintas interpretaciones de la propuesta *Wo Es war, soll Ich Werden* (Freud: [1933] 1991, p. 74), basándose en los mismos elementos sartrianos; interpretaciones que permiten confirmar indirectamente que la consciencia sartriana participa en la construcción laciana de su concepto de sujeto.

En las conclusiones, se aportan respuestas a los interrogantes planteados, tanto acerca de la procedencia de los conceptos, como de cuáles son importados del corpus sartriano y cuáles no. También se analiza qué tratamiento específico le da Lacan a cada uno de ellos. Se distinguen momentos diferentes incluso para los mismos conceptos, que son vueltos a importar y re trabajados por Lacan de diferentes maneras. Lacan acude al texto de LTE en su escritura de LAEP, de 1949, y también en el Seminario II, en 1953. Ambas veces trabaja los mismos conceptos sartrianos de una forma distinta, lo que le va a permitir ir construyendo su propio derrotero, caracterizado por un diálogo teórico generalizado con aquellos autores y textos que juzgaba de alto valor. También se toma posición frente a algunas de las afirmaciones de autores diversos sobre la relación Lacan - Sartre, confirmando algunas y contradiciendo otras.

## CAPÍTULO 1

### Historia de los conceptos psicoanalíticos

---

Ningún documento es inocente. Debe ser juzgado. Todo documento es un monumento que hay que saber desestructurar, desmontar. El historiador no sólo tiene que saber discernir la falsedad, evaluar la credibilidad de un documento, tiene que desmitificarlo (Le Goff: 1997, p. 108)

El objetivo de este capítulo, es desplegar la hipótesis de que Lacan importó al campo del psicoanálisis un núcleo conceptual de la filosofía fenomenológica: el par opositivo *Je/Moi* con el que Jean-Paul Sartre se había propuesto desustancializar el *Ego* de la filosofía de Husserl. Con esas y otras herramientas sartrianas Lacan criticó la noción de Yo de la *Ego Psychology* de su tiempo, y en ese proceso, construyó un concepto central para su propuesta clínica: el concepto de *Sujeto del inconsciente*.

Se trata de un tema de historia de los conceptos psicoanalíticos, y no de filosofía, se trata de rastrear cómo algunos elementos de la filosofía sartriana constituyeron un aporte fundamental para la construcción del psicoanálisis lacaniano. Las preguntas de este trabajo están en relación a cómo se construyó uno de los conceptos psicoanalíticos fundamentales de la obra de Lacan, el de *Sujeto del inconsciente*, y sobre el papel de un aporte muy poco reconocido por la comunidad analítica, el de los conceptos y argumentos sartrianos *con* y *contra* los que Lacan lo construyó.

Ese proceso derivó en que Lacan propusiera un Sujeto del inconsciente muy particular, que constituye -por ponerlo de manera extrema- un núcleo existencialista en un panorama teórico de corte estructuralista. El estructuralismo clásico, con su *muerte del hombre*, había propuesto también el fin del sujeto; si las estructuras en psicoanálisis tuvieran el determinismo propio del estructuralismo, no habría lugar para pensar un sujeto apto para la clínica analítica (sujeto del acto). Esos fundamentos hicieron del psicoanálisis lacaniano una teoría heterogénea dentro del panorama de las disciplinas estructuralistas de su época, y hoy le otorga un valor imprescindible como herramienta para el tratamiento del sufrimiento humano.

### La interdiscursividad y la construcción de los conceptos psicoanalíticos

Toda teoría es fruto de un proceso histórico y colectivo. Aún los pioneros de una nueva disciplina se basaron en otros pensamientos, o en aspectos de otros pensamientos que los antecedieron, nunca se trata de una construcción en solitario. En el campo del psicoanálisis, Sigmund Freud -su fundador- sostuvo un diálogo inter teórico con las disciplinas científicas de su época, y sólo llegó a la construcción de un corpus teórico original y propio a partir de préstamos de diferentes disciplinas de su época, corpus que luego alcanzó un grado de autonomía singular que hace olvidar su origen Interdiscursivo. Lo mismo ocurrió en un momento histórico posterior con Jacques Lacan y su particular reelaboración del psicoanálisis, conocida como *retorno a Freud*. Las nociones de *diálogo teórico* e *interdiscursividad* significan en este contexto *relación* y *referencia* de un pensamiento a otro, y no adhesiones o repulsas masivas; y es fundamentalmente en los *comienzos* de la construcción de un pensamiento donde se hacen más notorios los procesos de interlocuciones disciplinarias y préstamos conceptuales.

En el caso del psicoanálisis elaborado por Freud en la primera mitad del siglo XX, estas relaciones inter teóricas intervinieron en el proceso construcción de la teoría

psicoanalítica. Paul-Laurent Assoun identifica las influencias y filiaciones epistemológicas que la atravesaron en su emergencia histórica, y conceptualiza, mediante la noción del *intervalo*, el lugar que ocupa el psicoanálisis en su relación con las ciencias. De esta manera ubica la metapsicología psicoanalítica en el *intervalo* producido entre la tóptica y la anatomía, entre la dinámica y la química y entre lo económico y la física, un espacio particular donde se van a situar los conceptos psicoanalíticos, tales como los de libido, pulsión, zona erógena, tóptica psíquica, etc. Los autores de las disciplinas entre las que Freud se hace su lugar son referentes de la neurología, la psiquiatría y la psicología, y entre ellos están Ernst von Brücke, Hermann von Helmholtz, Emil Du Bois-Reymond, Johann Herbart, Theodor Meynert, Gustav Fechner, Jean-Martin Charcot, John Hughlings Jackson, Franz Brentano, y un largo etcétera. Freud toma en préstamo el concepto de energía de la física para elaborar los conceptos psicoanalíticos de libido y del principio del placer; y también toma de la anatomía con sus localizaciones cerebrales y su incipiente teoría de las neuronas para construir su concepto de aparato psíquico con sus leyes y localidades propias (Assoun 1983, p. 185-187). Sobre esta lectura añade Carlos Kuri que este carácter de un intervalo provisorio no constituye un inacabamiento que deba culminarse, sino que se trata de un espacio producido por una *operación discursiva*: es por medio de la retórica freudiana que se instauró el orden de las razones del psicoanálisis, con sus conceptos fundamentales. Concluye que “la potencia de lo provisional reside en el modo metapsicológico de ensayar razones de carácter general frente al apremio de una práctica de lo singular” (2011: p. 12).

Ahora bien, en el caso de la reelaboración de la teoría psicoanalítica llevada a cabo por Jacques Lacan en la segunda mitad del siglo XX, su trabajo se caracterizó por establecer diálogos muy explícitos con una variedad de campos teóricos, y por la particularidad de incorporar conceptos provenientes de esos campos para transformarlos en conceptos psicoanalíticos, con significaciones subvertidas respecto de las originales, lo que se conoce como una *importación conceptual*. Esas importaciones son equiparables a las realizadas por Freud, pero con la particularidad de que muchas veces se mantuvieron los términos originales de la disciplina de proveniencia, pero no así su significación conceptual, lo cual ocasionó un sinnúmero de confusiones. Las referencias explícitas son numerosas en Lacan, y en eso es conocida la relación que estableció con la lingüística, la antropología, la psicología y la filosofía. Pero también hay un número de referencias que Lacan no explicita, y que permanecen desconocidas para la mayoría de los analistas. Lacan -incluso- reinventa algunos elementos de su pasado, haciendo señalamientos y afirmaciones que despistan sobre cómo fue el proceso histórico concreto de construcción de los conceptos. Por eso es necesario un proceso de lectura crítica y deconstrucción del desarrollo del pensamiento lacaniano, tal como propone la cita de Le Goff con la que se abre este capítulo.

Respecto de esas importaciones conceptuales lacanianas, son muy conocidas las de *estructura*, *significante*, *mito*, *metáfora*, etc., pero una que permanece casi desconocida para los analistas es la del *par opositivo Je/Moi*, que no es un concepto original de Lacan. Se trata también de una importación conceptual, en este caso, una proveniente de la fenomenología del primer Sartre, con la cual Lacan operó para construir sus propios conceptos de *Je*, *Moi* y *sujeto*, que termina derivando en su noción de *sujeto del inconsciente*. La construcción del concepto de *Sujeto del inconsciente*, (o de los conceptos de sujeto del inconsciente, teniendo en cuenta que

Lacan ofrece versiones diferentes a lo largo del tiempo), tiene una larga historia, y sus orígenes son motivo de controversia aún en la actualidad.

Las primeras influencias de Lacan, como neuropsiquiatra (aún no psicoanalista), y antes de que elabore el concepto de sujeto, con referentes procedentes de la psiquiatría, fueron -entre otros muchos- Karl Jaspers, Gaëtan Gatian De Clérambault, Emil Kraepelin y de la psicología Georges Politzer, Henri Wallon y Charlotte Bühler y del amplio movimiento de la *fenomenología*, una variedad de nombres que abarcan desde George Wilhelm Hegel (a través del seminario de Alexandre Kojève), Edmund Husserl, Martín Heidegger, Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre. Luego vendrá el momento estructuralista de Lacan, donde aparece la influencia de la antropología de Claude Lévi-Strauss, y a través de él, de la lingüística de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y Émile Benveniste, para señalar los más conocidos. Se piensa en general a Lacan como un exponente del estructuralismo, y lejos de la fenomenología y el existencialismo. Lo que no está desarrollado -pero se propone aquí- es como *coexisten ambas orientaciones en la obra de Lacan*, la formación fenomenológica de Lacan se mixtura con su adhesión al estructuralismo.

### **Los interlocutores teóricos desconocidos de Lacan**

En los últimos veinte años las investigaciones sobre el llamado primer período de la obra de Jacques Lacan, desde sus primeras producciones hasta 1951, conocidas como el primerísimo Lacan (Lutereau, s.f., Lucchelli, Zafiroopoulos, *Pas tout Lacan*) son de las que más novedades vienen produciendo en el campo de la historia del movimiento psicoanalítico, al echar luz sobre el origen de diferentes conceptos del psicoanálisis lacaniano, revelando el alcance de influencias e intertextualidades poco conocidas. Es así que se los ha dado en llamar a esos autores los *interlocutores mudos* (Žižek: 2010) de Lacan, aquellos que no aparecen explícitamente nombrados en su obra, pero son fundamentales, son aquellos con quienes Lacan se encuentra discutiendo teóricamente. La falta de puesta en contexto histórico- epistemológico de los conceptos de Lacan lleva a simplificaciones e ideas falsas sobre cómo fue el desarrollo de la teoría lacaniana, tal como señala Bertrand Ogilvie (2010) en su investigación sobre la formación del concepto de sujeto en Lacan.

El pensamiento de Lacan es profundamente referencial e interdiscursivo; pero no es sencillo poder determinar con quién se encuentra dialogando teóricamente en cada momento. Zafiroopoulos llama a esto el problema de *la oscuridad de las fuentes* de Lacan (2002, p.15), lo que significa que frecuentemente no citaba los textos sobre los que se encontraba trabajando, o autores a quienes hacía referencia. Un ejemplo típico de eso es la escasa referencia que hace a Henri Wallon y su experiencia del espejo en su texto del *Estadio del espejo* (Lacan: 1988, pp. 86-92); o al papel de la teoría social de Émile Durkheim y Theodor Adorno en sus elaboraciones sobre la así llamada, declinación del padre en la cultura. Debe dejarse en claro que, a pesar de que existen diferentes definiciones de intertextualidad e interdiscursividad, en esta tesis se utiliza una versión mínima operativa, la que se centra en las nociones de *referencia a*, *diálogo con*, e *influencia de*, que se consideran apropiadas para el período acotado analizado de la producción lacaniana, sin abrir juicio sobre el conjunto de la obra lacaniana.

Esa *política lacaniana respecto de las fuentes* -omisión de citas y autores, importación subversiva de conceptos manteniendo el mismo término, reescritura / resignificación del pasado- ocasiona que la intertextualidad de sus desarrollos teóricos

permanezca en muchos casos en las sombras y con ausencias significativas. La transmisión de todo corpus de conocimiento debe ser capaz de poder brindar el contexto específico en que fue construido, permitiendo comprender cuál es el diálogo teórico que subyace a la elaboración conceptual, quiénes son los interlocutores, y cuáles son los problemas que se están abordando. Uno de los autores que merecen integrar esta categoría propuesta de *interlocutores mudos*, es el filósofo existencialista Jean Paul Sartre, con quien Lacan *dialogó teóricamente* a lo largo de gran parte de su obra y cuya influencia permaneció casi desconocida para los psicoanalistas.

## Existencialismo, estructuralismo y sujeto

En el momento en que Lacan alcanza su auge, en conjunto con otras figuras del así llamado movimiento estructuralista, (Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, etc.) Sartre era la figura cultural a superar, como exponente de una filosofía de la libertad y la responsabilidad individual que parecía ser lo contrario del estructuralismo, con su proposición de lo que se llamó *la muerte del hombre* y del sujeto junto con él. Sobre la relación entre existencialismo y estructuralismo, responde Michel Foucault en 1967:

En efecto, 1945 señala la fecha en que cierta forma de filosofía franqueó el umbral de la notoriedad, y 1967 marca también el umbral de notoriedad del estructuralismo. Dicho esto, no se puede comparar en modo alguno la situación del existencialismo y la del estructuralismo, por la excelente razón de que el existencialismo se formó en Francia a partir de una tradición filosófica (Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger) y también de una muy rica experiencia política, que era la de la lucha contra el fascismo y el nazismo desde 1933. En cambio, el estructuralismo nació y se desarrolló en un período de aridez política, al menos en Francia [...] Desierto político de un lado, pero, en contraste, extraordinaria proliferación de disciplinas teóricas, aunque no filosóficas, en las que el estructuralismo encontró a la vez su origen y su lugar de manifestación. (Foucault: [1968] 2014, pp. 77-78)

Foucault, en su entrevista publicada como *Foucault responde a Sartre*, afirma que el existencialismo sartriano tenía una ambición de generalidad, de poder decir sobre la vida, la libertad, la sexualidad, la muerte, la vida política, etc. Y que esto se terminó con el surgimiento del estructuralismo, o más bien, que como esto se terminó, dado que fue patente que la filosofía no podía abarcar todos los dominios, es que surgió el estructuralismo como una práctica ligada a espacios específicos del saber. Foucault en su conclusión a *Las palabras y las cosas* ([1966] 2008) sostuvo que el hombre era una invención reciente, y que la esencia humana, cuanto más se la buscaba, más se volatilizaba. Señala como ejemplo al psicoanálisis, ya que en su investigación no se encontraba con una esencia del hombre, sino a un conjunto de leyes, a un inconsciente articulado como un lenguaje, haciendo obvia referencia a Lacan (Foucault: 2014, pp. 121-122).

Y al preguntarle sobre cuál era su actitud frente al existencialismo humanista de Sartre, respondía:

Si se aceptan las definiciones y el bosquejo muy burdo que acabo de dar del estructuralismo, se ve que se opone punto por punto a lo que el existencialismo fue antaño. Creo que el existencialismo se definía en lo esencial como una empresa... iba a decir una empresa antifreudiana; no es que Sartre o Merleau-Ponty hayan ignorado a Freud, lejos de ello, pero su problema consistía esencialmente en mostrar como la conciencia humana, el sujeto o la libertad del hombre conseguían penetrar en todo lo

que el freudismo había descrito o designado como mecanismos inconscientes; resituar la vida y la libertad del hombre en el centro de aquello que, en su actividad y su conciencia, es lo más secreto, lo más opaco y lo más mecánico. Eso, el rechazo del inconsciente, fue en el fondo el gran escollo del existencialismo, al mismo tiempo que entrañaba la negación de cierta lógica. En el existencialismo había pese a todo un profundo antihegelianismo, ya que intentaba describir experiencias de modo que pudiesen estar comprendidas en formas psicológicas o, si se quiere, formas de la conciencia, que no podían sin embargo analizarse y describirse en términos lógicos. Poner en todas partes la conciencia y liberarla de la trama de la lógica fueron, en general, la gran preocupación del existencialismo, y el estructuralismo se opuso a esas dos tendencias (Foucault: 2014, pp. 108-109).

Foucault define al estructuralismo de dos formas: por la negativa, en tanto se trata de investigaciones donde hay una *exclusión del sujeto, de la conciencia y de la existencia*, y por la positiva, en tanto consiste en la búsqueda de *un inconsciente* en los distintos campos, ya sea en la literatura, como en la antropología y la historia, búsqueda de estructuras lógicas que funcionan autónomamente.

La intención de mostrar que en lo que se presentaba como una antítesis y una oposición -entre el existencialismo y el estructuralismo- en el caso del psicoanálisis lacaniano existe una relación mucho más compleja, pues en el corazón de esa desubjetivación del hombre se encuentra un aporte sartriano, una desubjetivación sartriana del hombre, que es de la que se va a valer Lacan para constituir a su sujeto desubjetivado: sujeto del inconsciente. Ese será el núcleo de la clínica psicoanalítica, donde el sujeto será la brújula que guía la estrategia de la práctica analítica, y ya no el Yo, como en la *Ego Psychology*.

Según Assoun, Lacan -a pesar de ser parte del movimiento estructuralista- sostuvo una muy particular concepción del sujeto, que se puede ver en las diferentes *funciones del sujeto*:

Esta noción, refutada durante mucho tiempo por el pensamiento estructural, que se consideraba 'sin sujeto', es recurrente en Lacan. Con la articulación imaginario/simbólico, Lacan mostró que 'el yo no es una vez más sino la mitad del sujeto' (Variantes de la cura tipo, Escritos 1: p. 333). De este modo emerge 'el sujeto verdadero, es decir, el sujeto del inconsciente' (Introducción al comentario de Jean Hyppolite, E. 1: p. 257). (Assoun: 2004, p. 122)

Para complejizar el panorama, compete reseñar que existe también otro pensamiento que relativiza la oposición entre estructuralismo y sujeto, proponiendo otra forma de entender la operación estructuralista. Deleuze, en su obra *¿Cómo reconocer al estructuralismo?* (2005) muestra cómo el estructuralismo fue un pensamiento que opera sobre la categoría de sujeto de diferentes formas.

El estructuralismo no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales (Deleuze: p. 107)

De la misma forma, Étienne Balibar, en *El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?* (2005) profundiza en esa dirección para analizar lo que él llama *la aventura estructuralista*.

## Ni inconsciente ni determinismo: el psicoanálisis existencial

Las relaciones de Sartre con el psicoanálisis fueron cuanto menos paradójicas. Muestra de ello es que, por un lado, escribió el guion para la película de John Houston sobre Freud (Sartre: [1958] 1984), basándose en una lectura cuidadosa de los textos freudianos y rescatando allí el valor clínico del psicoanálisis frente a las opciones de tratamiento médico y psiquiátrico. Y por otro, publicó y comentó en su revista *El hombre del magnetófono. Diálogo psicoanalítico* (Sartre: [1969] 1994), el conocido escrito crítico que relata la situación de un paciente que, llevando un grabador a la sesión, interpela duramente a su analista sobre los resultados de su tratamiento.

Dignos de un análisis particular son sus desarrollos en *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* ([1943] 1989), donde dentro del campo propio de la filosofía, toma en su argumentación conceptos del psicoanálisis freudiano y los critica fuertemente para terminar con una propuesta muy particular, la de ¡otro psicoanálisis!, el llamado psicoanálisis existencial -filosófico ahora- y que no tendrá ni al inconsciente ni al determinismo freudiano entre sus conceptos fundamentales. El psicoanálisis en la época de Sartre, previo al lacanismo, estaba representado por movimientos que sostenían orientaciones biologicistas, y que no daban lugar a la pregunta por la *elección* del sujeto. Basta recordar, en relación a eso, cómo la teoría kleiniana utilizaba el concepto de instinto de muerte, cuya cantidad en el psiquismo sería innata, para explicar el suicidio o la melancolía.

Sartre, a la altura de su obra cumbre, *El Ser y la Nada* (1989) negó abiertamente el inconsciente freudiano, "el psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, coextensivo a la conciencia. Pero [...] ello no significa que deba ser a la vez conocido por él" (1989, p. 695) debido a que distingue conciencia y conocimiento. Todo lo cual equivale a sostener una posición bastante cercana a la que luego sostendrá el psicoanálisis lacaniano, ya que, al referirse a un saber no conocido, no sabido, resuena lo que luego será uno de los nombres lacanianos del inconsciente. Sartre critica el inconsciente de las profundidades freudiano, y Lacan -aunque no se aparta del inconsciente- sí se va a apartar del inconsciente posfreudiano, y la así llamada *psicología de las profundidades*, postulando un inconsciente no profundo, que se hallaba en la superficie del discurso del paciente (en este punto, ambos están influidos por la psicología concreta de Politzer: ([1927] 1966). Una de las críticas fundamentales que Sartre le hace a Freud es que sostiene que el psicoanálisis justifica las acciones de los hombres, cargándoselas a la cuenta del *determinismo del inconsciente* y el Complejo de Edipo, y, por lo tanto, va a contrapelo de las nociones de responsabilidad y de libertad. A esta justificación de las acciones refugiándose en el determinismo es a lo que él llama la *mala fe*, y es su alternativa al concepto de inconsciente.

Respecto al determinismo, Sartre, en vez de preguntarse si el hombre actúa libremente o si está determinado, va a interrogar lo que está en juego en la estructura misma del acto. Sostiene que en el contexto de la filosofía se utilizan los conceptos de motivo y móvil (Sartre: [1943] 1989, pp. 551-553) para analizar las acciones. Los motivos son entendidos como las razones objetivas de un acto, y son utilizados frecuentemente en las explicaciones propias de la ciencia histórica. Los móviles, por el contrario, son considerados hechos subjetivos, basados en deseos, pasiones e impulsos y son utilizados en las explicaciones propias de la psicología, convirtiendo a las acciones en contingentes. Para Sartre hay un eslabón perdido entre los motivos, los móviles y el acto. Este eslabón perdido es lo que él va a llamar la nada, (nada hace

que sea necesaria mi acción, nada determina mi elección). Esta falta de determinismo es lo que Sartre conceptualiza como *libertad*, que no debe ser entendida como una potencia, sino al contrario, como una carencia, (la nada) y que está basada en otro concepto fundamental, el de contingencia.

Testigo de esta falta de determinismo será la angustia. El Yo en Sartre sirve para ocultar al sujeto su libertad, el sujeto no cae constantemente en la angustia, debido a que se oculta esta libertad sosteniendo para sí mismo *la mala fe, la creencia en un determinismo psicológico*. Para Sartre, la libertad es el eslabón que falta entre el acto y sus móviles deterministas. La libertad en Sartre no es entonces una voluntad, una positividad, no tiene nada que ver con un poder ejercido sobre el mundo (Vassallo, 2012). El acto libre nos sumerge en la facticidad, en la alteridad de la que surge. Por la angustia, la ley del determinismo se revela como inconsistente. "(...) la elección se revela alienada a la alteridad: cuando elijo, elijo algo que no he elegido en realidad. Cuando no elijo, elijo de todos modos. En la decisión, el sujeto ya está fuera de sí mismo" (Vassallo: 2006, p. 53). La crítica que Sartre hace a los conceptos de *motivo y móvil*, tal como son utilizados, por ejemplo, en el análisis de las biografías, es en un todo coincidente con la crítica que hace el psicoanálisis a su falsa mimesis, el psicoanálisis aplicado. Con el correr de los años, Sartre cambió de posición y ya no estuvo en contra de la noción de inconsciente, pero esta vez se trató del inconsciente lacaniano, y ya no el freudiano. Utilizando sus propios términos teóricos, afirmó:

Para mí, Lacan ha clarificado al inconsciente en tanto que discurso que separa a través del lenguaje o, si se prefiere, en tanto que contrafinalidad de la palabra: conjuntos verbales se estructuran como conjuntos prácticos-inertes a través del acto de hablar. Estos conjuntos expresan o constituyen intenciones que me determinan, sin ser mías. En esas condiciones -y en la precisa medida en que yo estoy de acuerdo con Lacan- hay que concebir la intencionalidad como fundamental. No hay proceso mental que no sea intencional; no hay tampoco uno que no esté encubierto, desviado, traicionado por el lenguaje; pero recíprocamente, somos cómplices de estas traiciones que constituyen nuestra profundidad. ([1966] 1994: p. 220)

## **Lacan versus y con Sartre**

Lacan mantuvo con Sartre una relación compleja, no lo consideró un maestro, luchó para diferenciarse de él, pero él constituyó un referente cuyas herramientas filosóficas utilizó para trabajar conceptos del psicoanálisis. Debido a que Lacan no quiso situarse respecto de Sartre, tal como lo afirma explícitamente en la entrevista que le concede a Paolo Caruso (1969) (el término de *situación* tiene un valor conceptual relevante en la obra sartriana) es tarea del investigador mostrar la relación que tenía con él y con su teoría. Una razón de esto puede ser debido a la posición de Sartre respecto de la noción de inconsciente, y es posible que también sea debido a la extrema cercanía que tenía Lacan con Sartre, con quién compartieran casi el mismo círculo intelectual.

Roudinesco (1994, p. 486) afirma que Lacan fue un gran lector de la obra sartriana, y que construyó su teoría del sujeto y de la libertad en contra de la teoría de Sartre. Queda en pie la pregunta de si Lacan no solo construyó *en contra* de la teoría sartriana, sino si en muchos temas, no lo hizo *a favor* de la misma, es decir, compartiendo concepciones de fondo con Sartre, aunque no lo haga de una manera explícita. Lacan en algunas de sus primeras producciones comparte con Sartre (y con Politzer) incluso su *oposición al término inconsciente*. En *Acerca de la causalidad*

*psíquica* (Lacan: [1946] 1988, p. 173), aboga por abandonar el término inconsciente: “Porque espero que muy pronto se ha de renunciar al empleo de la palabra *inconsciente* para designar lo que se manifiesta en la conciencia”, así como también en ese texto, sostiene una ausencia de causalidad de la locura, que traduce una ausencia de determinismo psíquico y propone, en consonancia con el argumento de la *decisión* sartriana, que la locura es el resultado de una “insondable decisión del ser en la que éste comprende o desconoce su liberación” (1988, p. 168)

Varios son los autores -Miller: 1999; Leguil: 2012; Lutereau: 2012a, 2012b; Muñoz: 2012- que han señalado la matriz sartriana de varias argumentaciones de Lacan, más claramente en su obra temprana y más indistinguiblemente en el desarrollo de su pensamiento. Sobre ese diálogo conceptual Lacan / Sartre se ha creado una imagen de oposición, debido -entre otras cosas- a que, mientras por un lado Lacan criticó explícitamente argumentos de Sartre, por otro, tomó conceptos de él sin mencionarlo y los puso a trabajar dentro del campo psicoanalítico.

### **¿El Je/Moi sartriano en el pensamiento del primer Lacan?**

La conocida oposición conceptual entre el *Je* y el *Moi*, que Lacan expone explícitamente a partir del *Seminario II* en los años ‘50 y que muchos suponían era propia de Lacan (Lacan: [1954] 1997, pp. 11-25) se encuentra con la misma terminología en el texto *La trascendencia del Ego* (Sartre: [1936] 1968), donde el filósofo argumenta la diferencia entre la Consciencia y el *Ego*, y dentro de éste, separa una instancia a la que denomina *Je*, una presencia formal activa, de otra a la que llamó *Moi*, instancia material y pasiva. Tales coincidencias entre la concepción de Lacan y la de Sartre, junto con muchas otras, llevaron a varios autores a preguntarse si Lacan había tomado esta distinción *Je/Moi* de Sartre.

Así lo hace Jacques-Alain Miller (1999) y fundamentalmente Clotilde Leguil (2012), quien le dedicó a la relación entre ambos un extenso texto, *Sartre avec Lacan: Corrélation antinomique, liaison dangereuse* (2012) exponiendo la compleja relación entre ambas conceptualizaciones, y revelando un silencioso pero prolífico diálogo teórico, que denomina correlación antinómica.

Miller (1999) señala la influencia de Sartre afirmando que el estudio sartriano de la consciencia prerreflexiva es el fundamento de la crítica lacaniana de la noción de *Moi* sostenida por la *Ego Psychology*. Por su parte, Leguil (2012) sostiene que Lacan realiza esta distinción *Je/Moi* reeditando la distinción fenomenológica sartriana. El término reeditar (*reeditant* en el original, 2012, p. 85) sugiere que Lacan llega a los mismos términos sartrianos, que coincide, pero es poco clara respecto de su posible importación y la posible influencia de Sartre sobre Lacan. Leguil sostiene que Lacan utiliza la conceptualización de Sartre para criticar la noción del Yo autónomo sostenida por la escuela de la *Ego Psychology*, basándose en nociones de *La trascendencia del Ego* (1968, distinción *Je/Moi*, crítica del sustancialismo, opacidad del Yo y del otro, etc.), y de *El ser y la nada* (1989), cuyo para-sí sartriano, dividido de sí-mismo por una nada, es importado/subvertido en la concepción lacaniana de un sujeto en falta con su propio ser como resultado del efecto del significante (Leguil: 2012, p. 85). De esa manera, Lacan desemboca en un estructuralismo *sui generis* que no conduce a una batalla contra el sujeto sino a una nueva concepción del mismo.

Las preguntas ¿tomó Lacan concepciones de Sartre? y si fue así ¿cuáles fueron, y qué hizo con ellas?, orientan el sentido de la presente investigación y obligan a la profundización del análisis de los procedimientos textuales lacanianos, debido a la

relación especial que Lacan tuvo con los conceptos de otros campos. El pensamiento de Lacan oscila entre una vertiente estructuralista donde *el sujeto es efecto del significante* “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, como sostiene en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* (Lacan: [1960] 1987), y otra donde existe *un sujeto capaz de algún tipo de elección* -llámese elección forzada, elección entre el ser y el sentido, la bolsa o la vida, la libertad o la muerte- como sostiene en el *Seminario XI* (Lacan: [1963] 1990). Lo que singulariza al estructuralismo lacaniano es que, a diferencia del estructuralismo de su época, éste no suprime al sujeto, sino que lo subvierte, y lo termina transformando en el sujeto del inconsciente.

## Propósitos y horizontes del texto

Se establecen las relaciones que existen entre los conceptos de Sartre del *Je* y el *Moi* con los que da origen en Lacan -tanto para dimensionar el aporte de Sartre al psicoanálisis lacaniano, como para evaluar la originalidad del trabajo de Lacan- así como se desarrollan las argumentaciones que muestran el papel de nociones de Kojève en relación a estos conceptos, en un período histórico determinado.

Se analiza la proposición que enuncia que *las críticas de Sartre al psicoanálisis freudiano fueron retomadas por Lacan para construir un psicoanálisis* inmune a las mismas, en relación al determinismo inconsciente, a la noción de profundidad, de no sustancialidad y elección. (Lutereau: 2012)

Se proponen hipótesis sobre los motivos de la no explicitación del origen de los conceptos de *Je/Moi*.

Se desarrollan las diferentes estrategias de importación que operaron sobre los conceptos de *Je* y *Moi* de Sartre, y la transformación y combinación con otros conceptos que realizó Lacan para constituir sus propios conceptos dentro del campo del psicoanálisis.

Se sugieren cuáles desarrollos lacanianos podrían estar relacionados con esa importación, tanto del lado del *Je* (sujeto del inconsciente, sujeto dividido, sujeto evanescente) como del lado del *Moi* (el Yo como objeto, al servicio del desconocimiento, función de la ignorancia, relación con lo imaginario, el Yo es otro, etc.) y de la *consciencia irrefleja*, así como la herencia posible en la combinación de esos conceptos en fórmulas compuestas tales como la del fantasma, o de la alienación - separación entre el sujeto y el Otro, considerando el período de tiempo entre 1932, la tesis, hasta 1953, lo que él llama el comienzo de su enseñanza, con su retorno a Freud, por ser el período de mayor desarrollo de esas concepciones.

Se analiza si las características de los conceptos sartrianos fueron trasladadas a conceptos lacanianos y cómo las categorías analizadas intervienen en la fundamentación de la clínica psicoanalítica de las neurosis, combinándose con otras nociones.

## Hipótesis

---

La *hipótesis* de la Tesis es que la bipartición conceptual de *Je* y *Moi* no es propia de Lacan, sino que la tomó de la obra de Sartre ([1936] 1968) y la importó al campo del psicoanálisis, subvirtiéndola. Lacan utiliza los términos de *Je* y *Moi* antes de esta importación, pero es a partir de la misma que las va a utilizar como un par conceptual opositivo, los sistematiza y transforma sus nociones previas. Esa hipótesis es motivo

de debate hasta el momento, tal como lo revelan la discusión entre Roudinesco (1994: p. 659) y Borch-Jacobsen (1995: pp. 271-272) y la participación en el debate de Descombes ([1979] 1988), Jameson ([1955] 1995), Dagfal (2012) y Baños Orellana (2009). La versión *oficial* más conocida, sostenida por Roudinesco, propone que la bipartición *Je/Moi* proviene de Kojève (Roudinesco: 1994, pp. 163-164). El análisis de la historia de dichos conceptos evidencia que, aunque hay una influencia kojéviana importante en Lacan, en la cuestión del *Je/Moi* es claramente una importación sartriana operada por el psicoanalista francés, tal como se analiza en esta tesis.

Se desarrolla, además, el proceso por medio del cual Lacan, al construir su teoría, realiza un trabajo dialógico con la teoría de Sartre para construir su categoría de sujeto del inconsciente, reconceptualizando las nociones fenomenológicas respecto al *Je* y la conciencia irreflexiva. De esta manera utiliza estratégicamente la teoría sartriana como una referencia fundamental que, desde el campo de la filosofía, le permite argumentar sobre el concepto de Yo y debatir con otras corrientes psicoanalíticas. Ese proceso le otorga herramientas y perspectivas que le sirven para construir posteriormente el concepto de *sujeto del inconsciente*, el cual surgió, entre otras cosas, de la conjunción de la crítica a las nociones de Yo de la *Ego Psychology* americana, y de su adscripción al estructuralismo y su teoría del significante.

La particularidad del psicoanálisis lacaniano en su relación con el conjunto de disciplinas que fueron atravesadas por el estructuralismo es que conservó, junto con el concepto de estructura, una teoría del sujeto. Mientras que la antropología estructural, la lingüística y la filosofía althusseriana y foucaultiana desarrollan una *cruzada contra el sujeto* -la muerte del hombre- Lacan mantuvo la noción, pero subvirtiéndola, en tanto sujeto efecto del significante (incluido en tanto que excluido en la cadena signifiante). El concepto de sujeto lacaniano proviene de la filosofía, y comparte algunas características y categorías provenientes de la teoría sartriana. No se deriva de la teoría freudiana, pero hace una reinterpretación de la primera y segunda tópica de Freud. Y proviene de la crítica sartriana al Cogito trascendental de Husserl y al determinismo del psicoanálisis posfreudiano. Más específicamente, la diferenciación sartriana entre un *Je* activo y un *Moi*, objetal y pasivo, tuvo un papel relevante en la teoría lacaniana del yo y del sujeto del inconsciente, papel que se pone de relieve en la posibilidad de pensar una clínica psicoanalítica. Si las estructuras tuvieran en el psicoanálisis, las características que tienen en el estructuralismo, no habría posibilidad de pensar cambios y el trabajo de la clínica sólo consistiría en una actualización de una estructura previa, no habría lugar para lo nuevo. Ciertas divulgaciones psicoanalíticas propusieron esa modalidad de pensamiento, así como varios autores lacanianos divulgadores de un psicoanálisis lacaniano *estructuralista*.

La clínica que Lacan propone argumentando que el analista debe evitar situarse en el plano de la relación de yo a yo para poder instalarse en el eje inconsciente-sujeto no podría haberse hecho sin la importación de los conceptos filosóficos citados, y que son la base del conocido esquema Lambda que utiliza para pensar la clínica de las neurosis y el trabajo del analista en general a lo largo de su obra.

## **Alternativas metodológicas. Herramientas para analizar ensayos**

Las metodologías de análisis, crítica y producción textual siempre deben estar elegidas por su relación con el objeto analizado. Tanto los textos escritos de Lacan como los de Sartre tienen la estructura del *ensayo*, entendiendo por ensayo al género discursivo singularizado por determinadas técnicas de argumentación, donde no

siempre las fuentes son explícitas, donde puede haber un predominio de lo subjetivo, y no hay una necesidad establecida de demostración ni de exhaustividad, dado que el ensayo se mueve sin complicaciones en el campo de lo fragmentario (Giordano: 2005; Casarín: 2007). Puede haber ausencia de citas y referencias, como es particularmente este caso, donde por diferentes razones las referencias de Lacan a la obra de Sartre no están explicitadas, o hay referencias muy generales (al campo de la filosofía actual, a los filósofos modernos etc.). Y otras veces, cuando hay referencias explícitas a la obra de Sartre, se hacen mayormente para situarse en *oposición* a la misma, sin aclarar qué es lo que se comparte y qué se toma de la obra.

Los ensayos lacanianos y sartrianos que son aquí, objeto de análisis, tienen distintas estructuras. Algunos están más cercanos al género académico, por ejemplo, el ya citado *La trascendencia del Ego: Esbozo de una descripción fenomenológica* de Sartre (1968), o *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* ([1957] 1988), y *El estadio del espejo como formador de la función del Yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* ([1949]1988) de Lacan. Otros son textos pensados para la divulgación para el lector informado, como *El existencialismo es un humanismo* (1945) de Sartre, o *Los complejos familiares en la formación del individuo* ([1938] 2012), de Lacan, que constituyó un artículo para una enciclopedia dirigida por Wallon (1938, *Encyclopédie Française*). Los textos de los *Seminarios* tienen la particularidad de tratarse del establecimiento escrito de una disertación oral.

Hay varias obras que han trabajado el problema de la importación de conceptos de Lacan al campo del psicoanálisis. Una referencia fundamental dentro de este campo es *El título de la letra* de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (1981), donde se analiza el tipo de procedimientos que utiliza Lacan al introducir desde el campo de la lingüística el signo saussureano, utilizando los procedimientos del *desvío*, *la combinación*, e *incluso de la anulación* del mismo signo, para brindarle otro funcionamiento por dentro del psicoanálisis.

Los conceptos de *intertextualidad* y *dialogicidad*, provenientes de la obra de Bajtín (1982), Kristeva ([1967] 1978) y otros, permiten analizar la relación entre estos textos. Kristeva (1967) sostiene, siguiendo a Bajtín, que “todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto” (p. 191), o lo que la lleva a concluir que la intertextualidad es “la existencia en un texto de discursos anteriores como precondition para el acto de significación” (p. 190). Como dice Barthes (1970), a diferencia de la noción de influencia o fuente; en niveles variables, otros textos se encuentran insertos en él bajo formas más o menos reconocibles, es decir, los textos pertenecientes a la cultura del texto previo y aquellos de la cultura del entorno. Y define la intertextualidad como una relación de copresencia, presencia de un texto en otro. La intertextualidad se da desde las relaciones de citación, intertextualidad explícita, hasta las menos evidentes como la alusión y el plagio. Esta mixtura no es sólo entre textos de un mismo género, sino que se trata de combinaciones de diversos géneros y discursos, por lo que también es llamado interdiscursividad.

Gérard Genette (1989), aportando otras categorías intertextuales, propone el concepto de hipertextualidad para analizar las estrategias de producción de textos, que llama *hipertexto*, a partir de uno o varios textos, el *hipotexto*. Entre las estrategias estudiadas están la parodia, el pastiche, y el travestimiento (Macedo Rodríguez: 2008). Para que esta intertextualidad se pueda realizar es necesario que exista un receptor que cuente con un capital cultural que le permita identificar estas referencias a textos anteriores, si el receptor no cuenta con estas referencias, la lectura queda

reducida en su significación. Esto se pone en juego en la lectura de los textos de Lacan de manera paradigmática, y una muestra de ello, para tomar dimensión de la densidad de *hipotextos* puestos en juego en la producción lacaniana, es el libro de Héctor López, *La instancia de Lacan* (2009), donde despliega en dos tomos voluminosos las múltiples referencias puestas en juego en *La instancia de la letra* (Lacan: 1966), recopilando textos que van desde San Agustín, Valery y Ogden hasta Stalin y Tardieu.

Zafiroopoulos (2002) se refiere, sin eufemismos, a un término que suele ser discutido en las actuales teorizaciones sobre el desarrollo de las teorías, que es el término *influencia*, que utiliza en vez de otros como interdiscursividad. A pesar del antecedente de Barthes afirmando que los conceptos de interdiscursividad y de influencia son incompatibles, se puede analizar un proceso utilizando el concepto de interdiscursividad, pero esto no impide que existan influencias de un autor o corriente sobre otro. Lutereau definiendo la influencia, afirma que un procedimiento es que un texto haga una referencia a un autor, y otra muy distinta es que utilice otra teoría o disciplina otorgándole un valor argumental en su propia teoría “Una influencia no es una referencia ocasional, muchas veces lateral y aislada, sino la insistencia de una forma de pensar, de describir la experiencia, de encadenar ciertas afirmaciones con el propósito de realizar una demostración con pretensiones de verdad” (Lutereau: 2012, p. 14). Sostiene López, discutiendo la noción de desvío de Labarthe y Nancy, y retomando la de empleo sostenida por Lacan:

La erudición que despliega *La instancia*... es desbordante, apabullante, pero casi nunca gratuita. Asistimos al despliegue de un trabajo “en desvío”, que recurre a la importación de términos y conceptos para dar fundamento al objeto y a la práctica del psicoanálisis, y que por añadidura debe dar cuenta de las transformaciones operadas sobre ellos en el proceso de derivación. En tal sentido, el presente libro se diferencia del trabajo que se toman Labarthe y Nancy para determinar la propiedad o legitimidad del empleo que Lacan hace de esos “desvíos”. La noción de *empleo*, que Lacan recoge de Benveniste, implica de por sí una transformación de la función y el sentido original de los términos. [...] “en ningún caso es lícito afirmar la identidad entre conceptos psicoanalíticos y nociones filosóficas, lingüísticas o matemáticas (López: 2009, p. 14)

Es notable que no hay claridad en la extensión de las referencias puestas en juego en Lacan relacionadas con Sartre, debido a razones estructurales. Y es manifiesto que principalmente aquellos receptores de la obra de Lacan que habían tenido un contacto importante con la obra de Sartre, tales como Jameson (que había dedicado una tesis al estilo de Sartre, dirigida por Auerbach), Miller (cuyo primer texto fue *Un comienzo en la vida: de Sartre a Lacan*, 2003), Masotta (quien a su tiempo también hizo un pasaje del existencialismo sartriano al lacanismo, marcando la ausencia de oposición entre ambos desde el título de su libro: *Conciencia y estructura*, 1968), Vassallo o Leguil (ambas con una formación en filosofía sartriana) son quienes han tenido más herramientas para realizar esa lectura hipertextual del texto lacaniano.

A pesar que estos distintos niveles de análisis pueden ponerse en juego en la temática abordada, las categorías metodológicas elegidas para esta tesis se sostienen, tal como lo hace Zafiroopoulos (2002) y Lutereau (2012) en sus investigaciones, en la noción de influencia, a la que se le suman las de importación (Nancy, 1981), con la particularidad de que no se pretende juzgar sobre ninguna legitimidad, el *desvío* se da por sobreentendido, con lo cual su oposición con la noción de empleo benvenistiana pierde sentido. La elección está fundamentada en tanto el

objetivo de este trabajo es fundamentalmente epistemológico, en tanto tiene como propósito el análisis de la construcción de los conceptos y las categorías lacanianas. Así como lo sostiene Lutereau en *La forma espejular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*:

el interés que guía esta explicitación es fundamentalmente epistemológico y hace al núcleo íntimo de la construcción de conceptos, nociones o categorías propias del psicoanálisis, esto es, parte de la pregunta por la evaluación de la participación de la fenomenología en la formalización de ciertos conceptos, nociones o categorías psicoanalíticas (2012, p. 21)

También se acuerda con parte de su metodología de investigación, que consiste en el *rastreo de la presencia de ciertas formas discursivas* (2012, p. 22) propias de la fenomenología sartriana. Sartre propone -al comienzo de su obra- una filosofía y psicología fenomenológica, que con el correr de su pensamiento deriva en su existencialismo, para terminar en un marxismo muy particular.

### **Selección de técnicas**

Foucault explicita sus objetivos al escribir *Las palabras y las cosas* (2008):

Porque el problema para mí no era describir a Buffon ni a Marx, ni restituir lo que habían dicho o querido decir: simplemente buscaba *encontrar las reglas según las cuales habían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos que se encuentran en sus textos*. (Foucault: 1969, p. 32, *las cursivas son nuestras*)

La *alternativa metodológica* incluye -necesariamente- la *construcción de un archivo* de trabajo, tal como conceptualiza Foucault y desarrolla su discípula, la historiadora Arlette Farge, teorizando sobre el archivo judicial francés del siglo XVIII.

El archivo no dice quizás la verdad, pero dice de la verdad, en el sentido en que lo entendía Michel Foucault, es decir en esta manera única que tiene de exponer el Hablar del otro, tomado entre relaciones de poder y sí mismo, relaciones que no solamente él sufre, sino que actualiza verbalizándolas. Lo que es visible, allí, en estas palabras dispersas, son elementos de la realidad que, por su aparición en un tiempo histórico dado, producen sentido. Es sobre su aparición que es necesario trabajar, es aquí que se debe intentar el desciframiento (...)

Lo real del archivo deviene no solamente traza sino también ordenamiento de las figuras de la realidad; y el archivo mantiene siempre un número infinitos de relaciones con lo real. (Farge: 1991, p. 27)

El archivo construido para esta investigación consta tanto de los textos de Sartre y Lacan fundamentales y más conocidos en relación al tema, como a un conjunto de textos anexos, publicaciones que se han realizado en los últimos años y que han revelado nuevas fuentes sobre el primer Lacan y el primer Sartre, incluso sobre Kojève y el círculo cercano de intelectuales sobre los cuales influyó. También comprende autores más locales, que son los que han despertado el interés por esta articulación, y se refieren tanto a temas teóricos como clínicos y éticos, que son fundamentales. Además, se cuenta con un conjunto de publicaciones de revistas especializadas, y de material referido a la historia del psicoanálisis, como las revistas de filosofía y psicoanálisis pioneras en Francia donde ambos autores publicaron, que recogen un

material muy valioso tanto por el contexto en que colocan la discusión teórica de la época, como por desarrollos que pueden aportar directamente sobre el tema.

Se identifican en esos textos la dupla conceptual *Je* y *Moi*, y el complejo de características, conceptos y categorías con las que están relacionados: trascendencia, *Ego*, conciencia reflexiva e irreflexiva, intencionalidad, opacidad, sustancialidad, traslucidez, posicionalidad, *Cogito*, etc. Así también aparecen en el texto cierto número de referencias y temas de otros autores que aparecerán en la producción textual de Lacan, y se analizan en qué casos se puede fundamentar que Lacan está realizando una interlocución teórica. Luego, a partir de la bibliografía reseñada y argumentado la relación teórica entre esos conceptos de Sartre y Lacan (Leguil y Vassallo fundamentalmente, como así también otros autores como Miller, Muñoz, Lutereau, Ritvo, Kuri, etc.) se relevan en la obra de Lacan las zonas textuales donde se realizan esas importaciones, tanto de conceptos como de categorías o incluso temas, y autores citados, para individualizar las líneas argumentales, los conceptos nuevos o idénticos, y las operaciones de *importación* de los conceptos.

Eso significa que, del lado de Lacan, se comienza con los textos donde él introduce la diferenciación conceptual, como *El estadio del espejo*, tanto en su versión segunda como en las notas de otros autores de la versión original perdida. También se trabaja con las supuestas fuentes kojévianas de tal diferenciación, el trabajo inédito de Kojève (y Lacan), así como los textos de la primera época de Lacan, claramente atravesados por nociones fenomenológicas. Luego se abordan los capítulos del *Seminario II* donde introduce explícitamente esa diferenciación, y aquellos donde utiliza esa distinción para proponer algunos gráficos (esquema Z o L) y argumenta en cuanto a la clínica del psicoanálisis. Para Lacan, la relación del yo con sus semejantes es una relación especular que interfiere la relación analítica, y es por eso que el analista debe situarse -para su clínica- sobre el eje simbólico, proponiendo que el mensaje de lo inconsciente se produzca. Una pregunta que marca el eje de esta tesis es: ¿el sujeto de lo inconsciente, sujeto evanescente y no sustancial, hereda características de la conciencia sartriana?

Se releva en los textos de Lacan cuáles son las estrategias y técnicas utilizadas en la importación de los conceptos sartrianos de *Je/Moi*. Será mediante un análisis argumentado que se fundamentará cuáles son las teorías y conceptos importados por Lacan y si fuera posible, cuáles son los que tienen *resonancias* sartrianas, provenientes de esa dupla conceptual. Este trabajo es necesario porque Lacan tuvo una relación especial con los conceptos de Sartre. Por un lado, critica abiertamente algunos conceptos o perspectivas sartrianas y por otro, va tomando conceptos e importándolos para utilizarlos, hacer un *empleo* de ellos, dentro de su elaboración, sin citarlos, y dándoles un nuevo alcance y función trabajándolos con otros conceptos. Luego de todo eso, se proponen *conclusiones* basadas en el trabajo argumental en relación con los textos, y se releva la hipótesis de hasta donde los conceptos sartrianos importados por Lacan arrastran consigo características de los originales, y de qué manera esos conceptos intervienen en el psicoanálisis.

## **La política lacaniana respecto a las fuentes**

Tal como señala Zafiropoulos (2002, p. 25) la política lacaniana respecto de sus fuentes hace que la intertextualidad e interlocución de sus desarrollos teóricos permanezca en muchos casos en las sombras, con ausencias significativas. Esa política se caracteriza por la omisión de citas y autores fundamentales, importación

subversiva de términos y conceptos del campo de la filosofía, antropología y psicología al psicoanálisis, y en algunos casos, hasta la modificación de textos ya publicados, o resignificación del pasado.

Para una gran mayoría de analistas, la oposición conceptual *Je/Moi* se trata de una aportación original de Lacan, y en general no se señala su relación con conceptos sartrianos. Miller (Leguil: 2012) afirma que debido a que Lacan no explicita su relación con la teoría de Sartre, ni cuáles conceptos eran cercanos o provenían de su teoría, es que se ignora de buen grado lo que Lacan le debe a Sartre. ("*Il en résulte qu'on ignore volontiers ce que Lacan devait à Sartre*") como sostiene en su prólogo a Leguil (2012, p. 8). Para Miller, Sartre representó para Lacan el rol de un *guía*, pero de un "guía extraviado, equivocado" (2012, p. 8). Y señala (Miller: 2011) que, para Lacan, el encuentro con el texto *La trascendencia de Ego* (1936) tuvo una importancia tal que las trazas de ese encuentro se pueden hallar en toda la enseñanza de Lacan y lo compara con el impacto que tuvo en Lacan *La eficacia simbólica*, de Lévi-Strauss (1949). Ahora bien, el encuentro de Lacan con ese texto ha sido un encuentro explícito, así como lo fueron las consecuencias del mismo. Si el caso del texto de Sartre es comparable ¿por qué no se han evidenciado sus consecuencias? ¿Por qué la influencia (entendiendo por influencia la relación textual entre dos autores) de Sartre ha permanecido desconocida por tanto tiempo?

Tomar conocimiento de cómo los conceptos sartrianos formaron parte de la construcción de los conceptos del psicoanálisis lacaniano, cambia el punto de vista sobre la obra de Lacan, pone en contexto no sólo la deuda de Lacan con Sartre, sino básicamente la originalidad y las particularidades de la elaboración lacaniana. Como señala François Regnault en el prefacio al libro de Vassallo (2012), "Sartre escribe sin saberlo un fragmento de la teoría analítica" (2012, p. 5) y propone como tarea a realizar el analizar "hasta qué punto Lacan se inspiró en el existencialismo, a menudo consintiendo abiertamente en él, otras veces defendiéndose de él".

Si no se precisan los interlocutores con los que Lacan dialoga teóricamente, no es posible comprender cabalmente la construcción de los conceptos del psicoanálisis lacaniano. Sin la interlocución y la importación conceptual de Sartre, no existiría la teoría lacaniana del sujeto del inconsciente tal como se la conoce hoy día. Es necesario hacer un relevo de las fuentes sartrianas de los conceptos que importa Lacan, para tener una verdadera dimensión y comprensión de la construcción de sus conceptos propios. Y a su vez, realizar un trabajo argumentado para encontrar los conceptos de cuño sartriano y las líneas de desarrollo a que dan lugar, en el corpus teórico de Lacan. Comprender el alcance de una obra es entender en qué contexto se constituyó, y eso es especialmente necesario debido a que las referencias sartrianas en la obra de Lacan son ocultadas o casi nunca explicitadas, salvo para oponerse. Como sostiene Leguil (2012), los conceptos de *falta*, *deseo*, *angustia*, y aún de *contingencia*, son conceptos que Lacan definió junto con Freud, pero que confronta con Sartre. La crítica sartriana a Freud retomada por Lacan es una parte inescindible de la explicación del perfil particular que tiene el psicoanálisis lacaniano.

### **¿Cómo detectar y analizar una importación conceptual?**

La metodología empleada consiste en una lectura histórico-crítica de los textos lacanianos, analizando el desarrollo y construcción de los conceptos de *Je*, *Moi*, y *Sujeto del inconsciente*, en relación con los diferentes diálogos teóricos que Lacan estuvo manteniendo en esos años. Se sostiene que Lacan realiza una *importación*

*subversiva* al psicoanálisis, de los conceptos de *Je* y *Moi* del corpus teórico de Jean Paul Sartre. Por *subversivo* se entiende modificación, parcial o radical, de la significación que esos conceptos tienen en la obra de origen. El término *subversivo* es el elegido por Lacan justamente para referirse a lo que entiende como la *Subversión del Sujeto* (Lacan: [1960] 1987). Se afirma que el concepto de *sujeto del inconsciente* lacaniano en toda la primera etapa de su producción -1932 /1953- lleva las marcas de este proceso histórico de importación. Es así que adquirirá algunas de las características heredadas de distintos conceptos sartrianos (entre ellos el de conciencia y *Je*), como el de no ser sustancial ni profundo, no tener carácter ontológico, estar opuesto al yo / *Ego*, y no estar sujeto a las leyes del determinismo psicológico.

Lacan participa del diálogo teórico general de su época, del cual Sartre es una referencia ineludible, y no solo toma conceptos, sino que también acuerda en muchos tópicos propios de ese momento teórico en Francia. Estos son -entre otros- la crítica al sustancialismo, la crítica al determinismo causalista, y el sostenimiento de una posición ética del sujeto responsable. Es más, al comienzo de su trabajo, Lacan -que proviene de la neuropsiquiatría- mantiene con Freud una relación de distancia, y critica conceptos freudianos básicos, como el de inconsciente (término que propone erradicar), y el de pulsión (que propone sustituir por el de Complejo), influido por diferentes teorías del momento, entre ellas la psicología concreta de Politzer, la fenomenología husserliana y heideggeriana, y el existencialismo sartriano; todas afirmaciones que se encuentran en los textos incluidos en sus *Escritos*: ([1966] 1988, p. 59-186) bajo el apartado titulado *De nuestros antecedentes*.

Es de consenso la influencia de autores que Lacan no menciona explícitamente en sus textos y seminarios, y esa omisión siempre parece responder a razones estratégicas. Es así desde la conocida Tesis de Medicina de Lacan *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* ([1932] 1975) donde omite citar a Georges Politzer, cuya *psicología concreta* sin embargo fue una herramienta argumental importante, y a Dalí, cuyo método crítico paranoico, enmarcado en el movimiento artístico-cultural del surrealismo, fue una inspiración para sus propuestas teóricas psiquiátricas. Ese tipo de omisiones, con diferentes motivaciones, son características del desarrollo del pensamiento de Lacan.

## **Los textos del primer Lacan y del primer Sartre**

Las fuentes con las que se trabaja aquí, son los textos de Lacan donde se aborda la construcción del concepto de Yo, dando una importancia especial a la primera época de Lacan. Una fuente fundamental para el análisis de la relación conceptual Lacan-Sartre es el segundo *Seminario oficial* de Lacan, dedicado a *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (Lacan: [1954-1955] 1997), donde toma como referencia a la crítica filosófica del concepto de Yo, y donde va haciendo -sin citarlo explícitamente- alusiones a una obra de Sartre sobre el Yo llamada *La transcendence de l'Ego* ([1936] 1968). Las *fuentes primarias* que consisten en los textos de Lacan y de Sartre de esos años, se complementan con *fuentes secundarias*, que son aquellos trabajos tanto de psicoanalistas como de historiadores o filósofos, donde se aborda la relación teórica entre ambos, específicamente en relación a los conceptos de *Je*, *Moi* y de Sujeto del Inconsciente y su contexto teórico-histórico.

Es importante el período de la producción teórica previa de Lacan a su adhesión plena al psicoanálisis, pues ya desde su tesis doctoral y desde los textos de los años

'30 a '50, que se han consensuado en llamar el período del *joven Lacan*, formula toda una teoría sobre el Yo donde procura romper con el saber psicoanalítico anterior, incluyendo el de Freud, cuya teoría respecto del mismo consideraba caduca (Lacan: [1946] 1966, p. 169). Las investigaciones de la historia del psicoanálisis y la psicología de ese período se encuentran en pleno auge, debido a que las fuentes se han multiplicado en el último tiempo con aportes significativos. Los temas centrales de Lacan de ese momento, como los del *Estadio del Espejo*, la *Imago*, la *agresividad*, el *transitivismo*, el *conocimiento paranoico* y los *complejos familiares*, aportan a la construcción de *lo Imaginario* como categoría específica. Dicha categoría es el soporte de la teoría del Yo lacaniana, diferente de la freudiana, que Lacan esgrime contra las concepciones del Yo relacionadas con la *Ego Psychology*, con un movimiento conceptual que va a culminar con la promoción del *Sujeto del Inconsciente*.

Existe un problema muy común en la interpretación de Lacan, que repercute en la transmisión del psicoanálisis, consistente en interpretar los primeros textos desde su teoría más consolidada y conocida. Esa situación oblitera la lectura de lo que se dice en esos primeros textos, y se constituye en una *lectura retrospectiva* que obstruye la comprensión de la significación histórica de la teoría, y oculta los *procesos específicos de formación de conceptos*. Para hacer frente a ese problema es que se hace necesaria una puesta en contexto teórico-histórica, que articule las teorías relacionadas, y que permita desarticular las junturas de las distintas capas con las que está construido cada texto.

## Reseñas de investigaciones y Tesis

A contrapelo de la imagen difundida que existe de la oposición entre el pensamiento de Sartre y el estructuralismo, hay algunas investigaciones que abordan ciertas *confluencias teóricas poco estudiadas* (Dagfal: 2012, p.1), que dan otra versión de ese proceso y muestran una escena diferente en ese panorama, que es la de la figura de Sartre como un *invitado inesperado* (Leguil: 2012) en la interioridad del pensamiento lacaniano. Es sobre esa problemática que se sostiene la presente investigación.

Así como Sartre había construido su *psicoanálisis existencial* en un diálogo crítico con el psicoanálisis freudiano (Sartre: 1989, pp.680-699), Lacan construyó su teoría del sujeto y de la libertad dialogando fuertemente *contra* y *con* la teoría de Sartre (Roudinesco: 1994, p.486). Se sostiene la hipótesis de que Lacan no estuvo en oposición al existencialismo y la fenomenología, (incluso propuso en sus primeros textos utiliza el método fenomenológico en el psicoanálisis), sino que realizó una *fusión* de conceptos de estas teorías con las teorías estructuralistas de su época para dar como resultado un psicoanálisis muy particular. Debe recordarse que Lacan había propuesto en su texto *Más allá del principio de realidad* ([1936] 1988, p. 83) la necesidad de realizar una "conquista fenomenológica del freudismo", lo que caracteriza a su proyecto teórico de ese momento.

En ese sentido se encuentra también una confirmación en Jacques-Alain Miller, quien analizando la posición de Lacan en los comienzos de su recorrido teórico sostiene, en *An introduction to Seminars I and II. Lacan's Orientation Prior to 1953* (1996), que "Lacan puede ser considerado un existencialista hasta 1953 [...] no sartriano". Y además que "[...] 1953 no fue el año en que abandonó el existencialismo / fenomenología por el estructuralismo, sino más bien el año en que él mezcló los dos" (Miller:1996, p.7, *la traducción es propia*). Esa imagen de una fusión entre conceptos

fenomenológicos / existencialistas y el estructuralismo francés, es una imagen muy diferente de la vulgarización del movimiento estructuralista, que con otros autores se opuso totalmente a la teoría del sujeto, especialmente con Foucault y Lévi-Strauss, mientras que por su lado Lacan transformó al sujeto en un concepto subvertido pero central. La participación de conceptos importantes del pensamiento sartriano en la obra de Lacan ha permanecido casi desconocida hasta ahora y recién en estos últimos años ha salido a la luz en algunas investigaciones.

Esta perspectiva también contradice la imagen que Lacan mismo ha divulgado de su relación con Sartre. Como es desarrollado luego, mientras Lacan cita a Sartre en sus escritos para criticarlo, toma otras nociones de él sin citarlo para hacerlas funcionar dentro del psicoanálisis y construir conceptos propios. Aquí se sostiene la hipótesis de que la bipartición conceptual de *Je* y *Moi* no son propios de Lacan, sino que éste los tomó de la obra de Sartre: ([1936] 1968), los importó al campo del psicoanálisis subvirtiéndolos, y a partir de allí desarrolló su concepto de *sujeto del inconsciente*. Esta hipótesis es motivo de debate hasta el momento, tal como lo revela la discusión entre Roudinesco (1994, p. 659) y Borch-Jacobsen (1995, pp. 271-272). La versión *oficial* más conocida, sostenida por Roudinesco, propone que la bipartición *Je/Moi* proviene de Kojève (Roudinesco: 1994, pp. 163-164), mientras que Borch-Jacobsen sostiene que proviene de Sartre.

El problema que existe es que en las investigaciones que se encuentran, aparecen afirmaciones que parecen buscar más salvaguardar una supuesta originalidad de Lacan que arribar a las conclusiones que se imponen por la lógica y la historia. Por ejemplo, Clotilde Leguil, cuyo texto sobre Sartre y Lacan es -por otro lado, fundamental por su profundidad y amplitud- sostiene sobre la proveniencia de los conceptos de *Je* y *Moi* en psicoanálisis lo siguiente: "*Lacan disjoint le sujet et le Moi en rééditant une distinction phénoménologique sartrienne*" (Lacan disocia el sujeto y el yo reeditando una distinción fenomenológica sartriana (2012, p. 85, *la traducción es nuestra*). Se observa que, en vez de afirmar claramente lo que se impone y se fundamentará luego, que Lacan tomó esos conceptos de la obra de Sartre y los importó al campo del psicoanálisis, se prefiere sostener el subterfugio de que Lacan reeditó la distinción sartriana.

Esta tesis se sitúa específicamente dentro del campo del psicoanálisis, y es por eso que cuando se analizan conceptos filosóficos, se lo hace priorizando su significación para la teoría analítica. También se pretenden determinar las consecuencias que para la *clínica psicoanalítica* tienen las hipótesis que se investigan, debido a que la noción de *sujeto* (con sus concomitantes de causalidad, responsabilidad y acto) proveniente de ese proceso, es una herramienta fundamental para el trabajo diario de los practicantes del psicoanálisis. Las líneas de investigación sobre esas problemáticas provienen tanto de la historia de la psiquiatría y la psicología, como del campo de la filosofía, además de las de las específicamente psicoanalíticas. Se trata de un campo muy vinculado, donde se producen zonas de intersección entre las diferentes disciplinas, haciéndose difícil poder dilucidar dónde comienza una y termina la otra, lo que habla de una zona de verdadera interdisciplinariedad.

Dentro de las investigaciones más generales, se encuentran los textos sobre la historia del psicoanálisis, historia del estructuralismo, y las controversias en relación a los años de formación del psicoanálisis lacaniano. Sobre la producción del llamado *primer Lacan* se encuentran diferentes publicaciones, como las de Federico Corniglio (2013) *El niño lacaniano, entre Bühler y Kojève (1938-1948)* y (2014) *Algunas*

referencias de Lacan a la *Psicología del Desarrollo de Charlotte Bühler (1936-1948)*, donde abordan los referentes teóricos lacanianos de ese momento como Kojève, Bühler, Wallon y la construcción de la noción del Yo en relación con los conceptos de *Imago* y *transitivismo*. Además, efectúa un análisis sobre los modos de apropiación de Lacan de los conceptos provenientes de otras disciplinas, cuestión fundamental en tanto los procesos de *importación conceptual* de conceptos de la fenomenología sartriana al psicoanálisis, constituyen uno de los ejes relevantes. Dichas importaciones son constantes a través de toda la obra lacaniana, pero son rastreables con más claridad en el momento de constitución del pensamiento de Lacan. La discusión sobre la influencia de Kojève en la conceptualización de la niñez por Lacan, de Corniglio, aporta a una de las preguntas de esta investigación, que es la de saber si la concepción del Yo (*Je/Moi*) lacaniano proviene de este autor o de Sartre, debate al que aquí se propone contribuir.

También establece un marco para contextualizar una multiplicidad de voces intervinientes en esas primeras conceptualizaciones lacanianas, punto necesario de situar para poder desarrollar, la voz de Sartre que Lacan escuchó dentro del coro de pensadores de ese momento. Sobre la obra temprana de Lacan se encuentra el texto de Abeijón, M. (2014) *La recepción de la crítica de Politzer en la obra temprana de Lacan (1932-1946)*, relevante en tanto que Politzer con su psicología concreta fue una influencia fundamental tanto para Sartre como para Lacan y el psicoanálisis francés de su época, al punto que sus críticas modificaron aspectos de la teoría psicoanalítica. El psicoanálisis francés de su momento respondió a la crítica de Politzer, algunos rechazándolas para defender la ortodoxia, y otros, adhiriendo a esas críticas y modificando al psicoanálisis, tal como lo hizo Lacan.

Fue así que en 1938 escribe dos textos: *De la impulsión al complejo* ([1938] 2006) y *Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología* ([1938] 2012), donde abiertamente propone el concepto de *complejo* como superador del de *pulsión* (impulsión) y se inscribe con su texto en el campo de la una *psicología* que entendía como *concreta* en esos años. Revelador de su postura del final de ese período es también su texto de 1946 *Acerca de la causalidad psíquica* ([1946] 1988), escrito en un momento de mayor distancia con el pensamiento de Freud, al punto que incluso propone abandonar el concepto de inconsciente y suplantarlo con el concepto de *pulsión* -al que llama abstracto e improductivo- por el de *Complejo*, más propio de una psicología concreta llamada a convertirse en una nueva psicología científica (Ceballos: 2016). También en ese texto, donde se discute la psicogénesis de las enfermedades psiquiátricas, Lacan propone un mecanismo de causalidad de la locura mixto, que consiste en que, dentro de un marco de determinismo psíquico yoico, opera además una *insondable decisión del ser*, de resonancias filosóficas, responsable de una causalidad esencial. Se discute actualmente si el término de *insondable decisión del ser* no es un eco del concepto de *elección original* que Sartre había utilizado ese mismo año para analizar la obra de *Baudelaire* (Sartre: 1946), cuestión sobre la que hay también opiniones divididas (Leguil: 2012, a favor; Kuri: 2016, en contra).

Otro texto en esa línea es el de Acciardi *et al* (2014) *Tres problemas conceptuales en torno al estudio de la libertad en psicoanálisis: sujeto, causa y responsabilidad*, donde se analiza la problemática de la particular concepción del sujeto que tiene el psicoanálisis lacaniano, y por lo tanto sus nociones de causalidad y responsabilidad consecuentes. Se aborda la cuestión del determinismo en la clínica freudiana y la relación Lacan / Sartre respecto a la libertad, la responsabilidad del

sujeto y otras cuestiones vinculadas. Se revela un interés clínico en la cuestión, planteada en los términos de ¿qué es la libertad para el psicoanálisis? ¿Qué relación tiene con la clínica analítica? Se comienza rastreando cómo el problema de la causalidad aparece en el psicoanálisis bajo la forma de la pregunta por la etiología, tan insistente en Freud, y las consecuencias que eso tiene en su conceptualización del diagnóstico, la semiología y la clínica. Se debate entre causas accidentales y constitucionales de las neurosis, proponiendo un determinismo múltiple que concluirá en la hipótesis freudiana de las *series complementarias*. Sobre estas se preguntan si el sintagma *series complementarias* es resolutivo o no, si esa forma de plantear la causalidad en términos de *sobredeterminación* diluye la tensión o la mantiene reformulándola.

Otra perspectiva fundamental en la cuestión de la causalidad es la de *elección de neurosis*, que cuestiona al determinismo al relativizar el valor de la ocasión de enfermar y que deja planteado que si las distintas características que se pueden identificar en la forma en que Freud plantea la ocasión de enfermar en los historiales clínicos (Dora, pequeño Hans o la joven homosexual) no da derecho a pensar que se trata de diferentes respuestas a la pregunta por la causalidad. También en esa tensión con el determinismo de los síntomas y la compulsión de repetición, los autores señalan que en las recomendaciones clínicas de Freud sobre *Recordar, repetir y reelaborar* ([1914] 1991), él le atribuye al manejo de la transferencia la capacidad de domeñar la compulsión a la repetición. Ese texto tiene un apartado donde se retoma la investigación de Pablo Muñoz que se plasmó en su artículo *Lacan con y contra Sartre. La libertad del deseo / El deseo de libertad* (2012) donde sostiene que la "estructura del lenguaje, al contener lo indecible, abre el margen de libertad que permite escapar a una determinación absoluta y plantea la responsabilidad, en la medida en que el sujeto es un efecto del lenguaje, aunque está no-todo allí" (Muñoz: 2013, p. 37) Ese es un núcleo conceptual que articula el problema sobre qué es ese sujeto lacaniano que, siendo *efecto* del lenguaje es a la vez *responsable*. La investigación sobre el *Je/Moi* comprende esa problemática, pues es la forma en que Sartre nomina primeramente a esa paradoja, y son las bases que toma Lacan para el desarrollo del concepto de *sujeto del inconsciente*.

Otras investigaciones relacionadas también son las de Felipe Muller & Diego Tolini (2013) en *Sartre y Lacan: Reflexiones en torno a las nociones de Conciencia y Sujeto*, y Tolini (2015) *La introducción de las nociones de «yo» y de «sujeto» en la obra Lacan: una interpretación de sus condiciones de posibilidad y de sus problemas subyacentes*, donde abordan la pertinencia de realizar una aproximación conceptual entre las nociones de *sujeto* en Lacan y de *conciencia* en Sartre, situándose en el período histórico que abarca la producción de Sartre de la década de 1930, y de Lacan de principios de la década de 1950. Se analiza la relación entre el programa lacaniano en relación al Yo de ese momento y el propuesto por Sartre en *La trascendencia del Ego*, y los autores concluyen que ambos procuran "purificar el plano trascendental (el sujeto en Lacan y la conciencia irreflexiva en Sartre) de una estructura objetiva y trascendente, el *ego*" (Muller & Tolini: 2013, p. 264). En ese análisis queda de manifiesto el singular recorrido teórico de Lacan, quien, viniendo de la fenomenología, rompe con ella y se inserta en la corriente de pensamiento estructuralista, pero a diferencia del resto, conserva la categoría de sujeto. Fruto de ese proceso es el extraño concepto de *sujeto del inconsciente* que Lacan elabora, que participa tanto de la objetividad y la determinación estructural como de la posibilidad de mentir, o de realizar un acto y ser responsable por el mismo. Los autores señalan cómo Lacan en

*El estadio del Espejo* reconoce que “la filosofía contemporánea del ser y de la nada” promueve el concepto de *negatividad existencial*, que Lacan fundamenta en la función enajenadora del Yo y la agresividad que se desprende de ella, pero paso seguido le adjudica a Sartre una mala aprehensión de la misma en tanto la interpreta de acuerdo con una concepción de “una *self-sufficiency* de la conciencia” (Lacan: 1988, p. 92). Ya son varios los autores que señalan que Lacan está en la particular posición de acordar con muchos conceptos sartrianos, a pesar de estar en contra de su propuesta programática, el *psicoanálisis existencial* (Muñoz: 2012). Surge la pregunta también sobre si estas atribuciones (¿acusaciones?) de un Sartre partidario de una conciencia autosuficiente son justas con las proposiciones sartrianas, en vista que ya ha sido señalado como su filosofía propugnó, por el contrario, una destitución del *Ego* (Bolla: 2014a, 2014b). En el texto lacaniano (Lacan: 1988) se hace presente una operación que se repite en la forma en que se trata a los aportes de Sartre, que es la de reconocerle una noción (en este caso, la negatividad existencial), pero acto seguido pasar a criticarle su utilización en la teoría sartriana. En otras ocasiones aparece que se utilizan otros conceptos sartrianos dentro de la teoría lacaniana, pero no se reconoce su origen (como se sostiene que ocurre con el *Je/Moi*).

Resulta irónico leer cómo Lacan (1988: p. 92) le critica a Sartre la utilización de *préstamos* del psicoanálisis para hacer su psicoanálisis existencial (filosófico, es cierto), cuando por otro lado toma numerosos préstamos de diferentes autores (el *Je/Moi* de Sartre, entre ellos) para constituir su propio psicoanálisis, aunque lo presente bajo la rúbrica del retorno a Freud. También es un tema a analizar hasta dónde ese tratamiento que opera Lacan no constituye un movimiento estratégico para posicionar a Sartre junto a la *Ego Psychology*, haciendo injustamente coincidir a ambos en una misma concepción del Yo, y así tomar distancia de un referente teórico que entraba en el ocaso de su popularidad e influencia. En esa línea, debe mencionarse el hecho señalado por Leguil (2012: p. 35), de que Lacan tomó los argumentos de la crítica de Sartre al Yo trascendente husserliano para utilizarlos contra la concepción del Yo de la *Ego Psychology*, como lo hace en el *Seminario II* (Lacan: 1997)

Gloria Gómez (2012) en *El poder organizador de la imagen*, analiza en relación con dos momentos de la construcción de la teoría del *estadio del espejo* (1936 y 1949) las referencias teóricas intervinientes, tanto desde el mismo psicoanálisis como desde la psicología infantil, con Wallon y Baldwin, la teoría de la *Gestalt* y su utilización por Bühler, y la fenomenología con Husserl, Kojève, Sartre y Merleau-Ponty. Desde el psicoanálisis, y abordando diversos tópicos en relación con el pensamiento sartriano (la libertad y el determinismo) se encuentra el texto de Tomás Grieco (2013) *El advenimiento del sujeto y su relación con la libertad en psicoanálisis*, donde analiza las referencias a la cuestión de la libertad que están implicadas en la problemática de la clínica y, por lo tanto, hacen a una perspectiva ética en el psicoanálisis.

Sartre concibe la libertad como originaria, como inalienable del hombre, mientras que para Lacan no se es libre, sino que, en todo caso, se adviene libre posteriormente (Muñoz: 2012). Y el concepto de *sujeto del inconsciente* que Lacan forja, de acuerdo a esa problemática, es un concepto paradójico, porque no es concebido por Lacan ni como *agente* ni en términos *ontológicos*, sino como *efecto* de la estructura de lenguaje. En esta tesis se propone analizar hasta donde se trata de una paradoja con sustento lógico o si se trata de rasgos contradictorios en la conceptualización lacaniana que deberían ser resueltos de otra manera, e incluso modificando la concepción que sobre el *sujeto* se tiene, en busca de una mayor coherencia de la teoría y la práctica analítica.

Un *sujeto* que sea efecto estrictamente del lenguaje, en el momento de la clínica analítica, ¿puede constituirse en agente de un acto, de la modificación de su posición subjetiva? ¿O se debería modificar este concepto de sujeto como efecto?

Desde el campo de la filosofía se encuentra la publicación (2014a) *El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan*, de Luciana Bolla, así como su posterior Tesis de Licenciatura (2014b) donde reconstruye los antecedentes filosóficos de la posición de Sartre respecto del Yo y la conciencia, señala las relaciones entre los conceptos del Yo en Sartre y Lacan, analizando la polémica Roudinesco / Borch-Jacobsen, tomando el concepto de *ficción* como característica fundamental que aúna ambas concepciones. Es fundamental la perspectiva que brinda del proyecto de ambos pensadores sobre el Yo, pues cada uno desde su ámbito realiza una crítica aguda a lo que ella llama el *Ego Cogito*. Ambos cuestionan un Yo que ha dejado de ser sujeto deviniendo objeto, que ha perdido su auto evidencia tradicional y que no sólo está en duda, sino que además es *ficticio*. Sartre había escrito -hasta ese momento- más sobre psicología fenomenológica que sobre filosofía, y Lacan en ese período también se encuentra mucho más cercano a la fenomenología que al psicoanálisis. Bolla propone analizar los diferentes caminos por los que ambos autores llegaron a caracterizar al *Yo como ficción*. En el caso de Lacan, se trata del resultado de un proceso mediante el cual el Yo se constituye en un movimiento de alienación, el niño en un estado de prematuración biológica se identifica a una imagen externa que anticipa la totalidad y unidad del cuerpo (estadio del espejo mediante), y va a operar como una suerte de prótesis psíquica de lo que aún no se ha logrado corporalmente. Por el lado de Sartre este *Yo ficcional* está relacionado con lo que va a constituir una pantalla para el sí mismo, frente a la realidad que oculta, y se puede vincular con lo que luego va a llamar la *mala fe*. Lo notable del proyecto de Sartre en ese momento es que su concepción filosófica se plantea como una filosofía no egológica, con un Yo que no está ubicado en el interior de la conciencia, sino que debe ser entendido como un objeto del mundo.

Para Sartre el *Ego* existe como una *objetividad* tanto para el prójimo como para el sí-mismo, es un objeto externo, y toda la crítica que le realiza a Husserl sobre su *Ego trascendental* en *La transcendence de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (Sartre, J-P: [1936] 1968) Lacan la va a utilizar, sin mencionarla, para enfrentarse con la corriente psicoanalítica preponderante en ese momento en los EE.UU., la conocida *Ego Psychology*. En esa corriente, con la que Lacan siempre mantuvo una actitud hipercrítica, ocupaba un lugar notable su último analista, con quien Lacan terminó su relación abruptamente.

También desde el campo de la filosofía se encuentra la Tesis de Maestría de Bianca Spohr (2011) "A noção de psíquico na teoria do imaginário de Sartre" donde analiza la noción de psíquico y de Yo dentro de la teoría sartriana, especialmente en la producción del Sartre fenomenólogo, de *Lo Imaginario*, y *La transcendencia del Ego*. Debe recordarse que el primer Lacan utiliza el concepto de Imaginario como una alternativa a la teoría del Yo de Freud, y que ambos autores, Sartre y Lacan, dedicaron sus obras de ese momento, a tematizar sobre la cuestión de lo imaginario, cada cual desde su campo.

Mario Ramírez (2009) en *Una salida para el problema del fin del análisis*, analiza la discusión teórica producida entre los textos de Sartre, *A puerta cerrada* ([1944] 2001) y el de Lacan, *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, que -según se sostiene- es una respuesta al primero. Se analiza el impasse sartriano propuesto en su obra de teatro, conocida por la frase *Le enfer sont les autres*,

y la alternativa lacaniana de un cálculo colectivo como solución a su propio impasse, el del famoso sofisma de los tres presos. Se propone la utilización de esa solución para reformular la cuestión del fin de análisis. También Thompson, S. & Frydman, A. (2010) en *Acerca de los momentos electivos en la producción y tratamiento de las neurosis* articulan esas nociones abordando el tema del fin de análisis en relación con la temática.

Otra línea relacionada remite a las investigaciones de Gabriel Lombardi y su equipo en UBA, desde las más coincidentes -como *Libertad y Trauma: aproximación a la noción de momento electivo* desde la filosofía sartreana (2011), *Predeterminación y libertad electiva* (2008), *Buridan en la clínica: elecciones del ser hablante* (Lombardi & Alomo: 2011), hasta las más clínicas -que también aportan al tema- como *El conocimiento del síntoma y las opciones del final del análisis* (Lombardi: 2012). En ellas se proponen los conceptos de *momento electivo* en Sartre y Lacan, y su relación con la práctica psicoanalítica. Esos tópicos son retomados en su libro del 2015 *La libertad en psicoanálisis* y se profundizan al abordar los referentes teóricos.

Los textos de Leguil, Miller, Roudinesco, Borch-Jacobsen, Le Gaufey, Vassallo, Kuri, Muñoz, Dagfal, Baños Orellana y Lombardi, por su pertinencia, se abordan como referentes teóricos. Existen numerosas investigaciones sobre psicoanálisis y filosofía que han derivado en una profusa edición de libros, tales como la colección *Filosofía y Psicoanálisis* de Letra Viva, dirigida por Agustín Kripper & Luciano Lutereau, con títulos que abordan cuestiones vinculadas. Entre ellos se encuentran, yendo de lo más general a lo más específico: *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan* (Lutereau: 2012), *Arqueología de la mirada. Merleau-Ponty y el psicoanálisis* (Lutereau et al: 2011), *Deseo y Libertad. Sartre y el psicoanálisis* (Bertorello et al, 2012) e *Inconsciente y Verdad*, de Bertorello et al (2012).

## CAPÍTULO 2

### Psiquiatría, Filosofía y Psicología concreta: HACIA el PSICOANÁLISIS

---

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 (Kristeva: 2001)

#### Formación de Lacan: psiquiatría y filosofía

¿Por qué el interés en esas producciones anteriores a las del Lacan psicoanalista? Porque se trata de un caso análogo a la cuestión de la investigación de los textos de Freud antes del establecimiento del psicoanálisis: textos pre analíticos. En el caso de Freud, es notable que los conceptos sostenidos en esos primeros textos, como el *Proyecto de una psicología para neurólogos* (Freud: [1895]1992) o las distintas cartas que escribió en esa época, mostraron permanecer a veces en forma muy similar, en la elaboración freudiana posterior. De la misma manera, también es sorprendente cómo las primeras elaboraciones de Lacan siguen encontrándose en textos y seminarios muy posteriores.

El pensamiento lacaniano se nutrió de la argumentación filosófica para hacer avanzar al psicoanálisis, enfrentarlo a nuevos problemas, y aún para confrontar con otras líneas psicoanalíticas. Eso no quiere decir que haya una filosofía lacaniana, pues las lecturas filosóficas de Lacan, la recurrencia a distintos autores no lo convierten ni en kojéviano, espinosista, merleau-pontiano, sartriano o heideggeriano, sino que su forma de construcción conceptual lo lleva a tomar a diferentes segmentos de teorías para hacerlas intervenir en la argumentación psicoanalítica autores para tratar conceptos psicoanalíticos específicos, y que no hace sistema. Cuando Lacan elabora la noción de Yo y sujeto, pone en juego su formación filosófica, que se había consolidado en la década del '30 con el grupo que se reunía alrededor de Koyré y Kojève y con sus lecturas de Sartre.

Para profundizar la formación de Lacan antes de su *Tesis de Psiquiatría* de 1932 y antes del seminario de Kojève, hay que dirigirse a las investigaciones de Roudinesco (1994), Baños Orellana (2009, 2013), Lucchelli (2016, 2017), Zafiropoulos (2002), y otros que analizaron ese período. Sólo se señalará aquí, la importancia del encuentro de Lacan con algunas figuras y con algunos pensamientos. Las figuras con las que se encontró fueron Clérambault y Wallon, y los pensamientos fueron los de Spinoza, Politzer, Husserl y Jaspers. La primera figura fue Gaëtan Gatian de Clérambault, con quien mantuvo una relación ambivalente, pero siempre lo reconoció como un fino maestro en el campo de la psiquiatría, y cuyo automatismo mental le sirvió como una inspiración sui generis para su teoría del significante. La segunda figura fue la de Henri Wallon, a cuyas lecciones asistió en 1929 en La Sorbona. Con el tiempo, será la figura que le brindará los materiales para armar lo que él llamó su *primer pivote*, su pequeña herramienta con la que ingresó al campo del psicoanálisis -el famoso Estadio del espejo- que recoge entre sus piezas las observaciones publicadas por Wallon sobre la experiencia del espejo en *Los orígenes de la afectividad en el niño* (1975). Wallon también es quien le brinda la oportunidad de publicar en la *Enciclopedia de la vida mental* un trabajo importante, donde Lacan presenta una visión general de la familia, y del individuo, con las referencias de Wallon, Freud y Politzer. Los intereses de Lacan en ese momento también lo muestran cercano al surrealismo, que con sus trabajos

sobre la escritura automática le servirá en el desarrollo de la tesis para analizar la escritura de un caso de psicosis.

### **Argumentaciones fenomenológicas en psiquiatría: la tesis**

Antes de asistir al seminario de Kojève en 1934, Lacan escribe su Tesis de Doctorado en Medicina, que lleva por título *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* ([1932] 1976). En ella se propone constituir una ciencia de la *personalidad*, concepto proveniente de la fenomenología que Lacan usó estratégicamente para oponerse a las visiones reduccionistas del biologicismo físico químico, y de las psicologías atomistas de la enciclopedia.

La primera noción de *sujeto* de Lacan puede cernirse en la concepción de personalidad, que proviene de la fenomenología. Lacan incluye al psicoanálisis como parte de esa concepción de la personalidad, al incluir las nociones freudianas de Yo y superyó (Lutereau: 2012.). En la *Tesis*, Lacan señala que la personalidad se entiende en la vivencia común dominada por los atributos de síntesis, intencionalidad y responsabilidad (Lacan: 1976, p. 30) y cuando propone hacer de ella un análisis objetivo, sitúa el concepto de desarrollo de la persona, que implica cierto progreso.

Este progreso es un desarrollo, es decir que descansa sobre estructuras reaccionales típicas y que tiene una sucesión fija, común a la normal de los seres humanos. Estas engendran las actitudes, que modelan el sentido según el cual son vividos esos acontecimientos, al mismo tiempo que reciben de ellos determinaciones progresivas o regresivas (Lacan: 1976, pp. 34-35).

Es aquí donde encuentra un lugar fundamental el concepto de relaciones de comprensión, que Lacan toma de Jaspers (1976, p. 35) para abordar el tema Lacan procede a un análisis fenomenológico de la personalidad. Y al trabajar la intencionalidad, se propone explicar la existencia fenomenológica que se evidencia en “que el sujeto diga *yo*, que crea obrar, que prometa y que afirme” (1976, p. 36) y para analizar la imagen *ideal del yo*, que es uno de los polos de tensión del yo, introduce el conflicto entre el *Ich* y el *Über-Ich* freudianos de *El yo y el Ello* (Freud: [1923] 1984). Según Ogilvie (2010), la noción de *personalidad* es aislada por Lacan de su origen fenomenológico para ser reinscripta en el sistema de relaciones humanas donde priman las significaciones subjetivas de las mismas, relativizando las determinaciones de orden fisiológico. Esa interpretación se sostiene, en tanto la fenomenología misma es la que se basa en el análisis de las significaciones subjetivas con su concepto de comprensión, y además, porque Lacan utiliza múltiples conceptos fenomenológicos, lo que muestra que más que una importación puntual de un concepto, se trata de todo un marco referencial que el autor incorpora al ámbito de la psiquiatría. Lacan propone una lectura de la psiquiatría que se fundamenta en una “génesis social de la personalidad” (Lacan: 1976, p. 39), personalidad entendida en un triple registro de un *desarrollo biográfico*, que consiste en una unidad evolutiva integrada de los acontecimientos de la vida del sujeto, vividos de una manera propia; *una concepción de sí mismo* que se traduce en una cierta imagen ideal del yo, y una *situación vital en la sociedad* (1976, p. 39). Es así como propone:

un análisis psicológico concreto, que se aplique a todo el desarrollo de la personalidad del sujeto, es decir, a los acontecimientos de su historia, a los progresos de su

conciencia, su historia, a los progresos de su conciencia, a sus reacciones en el medio social (p. 344)

Ese método se basaba en monografías psicopatológicas exhaustivas. Esta tesis incluye referencias a autores de la psiquiatría fenomenológica como Jaspers, Janet, Brentano, Minkowski; a otros de una psiquiatría más clásica, como Seireux y Capgrass, Séglas, Cotard, Claparède, Blondel, Dupre, y también autores del psicoanálisis, desde Freud, -autor más referenciado en la bibliografía de la Tesis- hasta Ferenczi, Jones, Fenichel, Abraham, Laforgue y aún Jung. Y los psiquiatras más cercanos, como Heuyer, mentor de Lacan, Clérambault y su amigo Henry Ey. Es una tesis que significa un momento de transición hacia el psicoanálisis, pero aún su concepción central es la psiquiatría fenomenológica que procuraba una *patogenia comprensible* (p. 347), en una mixtura que aunaba también elementos de la psicología concreta: “nuestro método de análisis psicológico concreto” (p. 37).

Lacan entiende que la personalidad se manifiesta a través de una serie de sentimientos, representaciones, acciones y discursos, hechos para los que su conocimiento científico presupone un determinismo, y si el individuo se cree libre es porque las causas que lo determinan permanecen inconscientes para él. Se trata de un estudio materialista de la causalidad. Tal como dice Lacan (1976, p.16) “Nada más positivo que nuestro problema: es eminentemente un problema de hechos o, por mejor decir, un problema de lógica causal”. Propone tener como perspectiva para realizar los estudios clínicos el no elegir los hechos, afirma que centrarse en hechos aislados es un prejuicio que debe evitarse, y como ejemplo menciona las alucinaciones, los sentimientos intelectuales, las autorrepresentaciones e interpretaciones, que -cuando son tomados aisladamente- se convierten en hechos, objetos en sí mismos, y se pierde la posibilidad de comprender su sentido, que sólo adviene al ser puesto en relación con el conjunto orgánico.

En su Tesis, centrada en el estudio del caso Aimé, tanto la presentación del caso como su explicación, las características son análogas a las de una novela (Ogilvie: 2010, p. 21). Para analizar ese caso, Lacan se lanza a un trabajo de descripción de lo que había sido la vida de esa paciente hasta el momento, y la observa en su situación de encierro casi a diario durante un año y medio. También mantiene entrevistas con los miembros de su familia y amigos, y lee las novelas que la marcaron. Un lugar importante de ese análisis lo constituye el estudio de escritos literarios de la paciente, donde se encontraron marcas de la evolución de su delirio. En su trabajo de Tesis se evidencian las marcas de la *psicología concreta* de Politzer, de las relaciones de comprensión de Jaspers, y del trabajo sobre la escritura del surrealismo, lo que llevó a que su publicación sobre *El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia*, se publique en la Revista surrealista *Le Minotaure*, en 1933. Así como el pensamiento freudiano va ganando autonomía luego de haber sentado sus bases en la neurología y la fisiología, el pensamiento de Lacan parte de la psiquiatría e incorpora tempranamente cuestiones de la etología y la *Gestalt*, la psicología concreta de Politzer y la filosofía, que con su fenomenología aborda un campo fundamental para Lacan: el de lo Imaginario. Es un hecho poco enfatizado, dada la cercanía teórica entre Lacan y Sartre.

Con respecto a ese momento de Lacan, Maud Mannoni (1980, p.141) afirma:

Lacan, a partir de 1932, sacó provecho de las críticas (y los errores) de Politzer, dando a sus propios trabajos una orientación casi fenomenológica (muy diferente a la orientación mecanicista de Clérambault, su maestro). Utilizó, por ejemplo, la noción de

«drama humano» en la psicosis, haciendo del psicótico un testigo del drama que le trastorna. Después de haber mostrado, en su tesis de 1932, que los perseguidores del paciente son idénticos a las imágenes del yo ideal, formuló a continuación (en 1936) la idea de que la alienación paranoica del yo -en el estadio del espejo- es una de las condiciones del acceso al conocimiento.

Respecto de la tesis, es notable la ausencia de Politzer en la bibliografía. No sorprende tanto que falten referencias a los autores del surrealismo, en el contexto de un escrito académico -como ser Dalí, Breton y Éluard- en relación a las experiencias con la escritura. Lacan no estuvo de acuerdo durante mucho tiempo en que se volviera a publicar su Tesis, que había sido bien recibida por el surrealismo, pero no había causado repercusión en el medio psiquiátrico. Es evidente que había razones por las cuales no quería que se vuelva a publicar, hasta el punto en que se ocupaba de comprar todos los ejemplares que encontraba en librerías. Bajo la insistencia del editor de los *Écrits*, Jean Wahl, se decide en 1975 a volver a publicarlas, hace un prólogo otorgándoles un sentido nuevo, donde afirma, por ejemplo, que los escritos de Aimé fueron analizados según un método lingüístico, expresión difícil de sostener en tanto que su encuentro con la lingüística fue muy posterior y las referencias al *análisis lingüístico* -si es que pueden llamarse así- estaban inspiradas en el método de la paranoia crítica de Dalí.

Esa autopresentación de Lacan produce un efecto de deshistorización, que puede vincularse al paradigma estructuralista, que en Lacan alcanza una extensión tal que dificulta el análisis crítico de sus filiaciones e interlocuciones. Cuando publica sus *Écrits* en 1966, proponiendo una organización no cronológica de sus textos, dándole una primacía a la sincronía sobre la diacronía, sigue un método distinto del que él mismo preconizaba -por lo menos hasta 1954- para la lectura de Freud, cuando en el *Seminario II* sostenía que la obra de Freud no podía entenderse si no se hacía una lectura en un orden cronológico que permita entender por qué determinados conceptos fueron creados luego de otros y qué problemas anteriores intentaban resolver, dando el caso de que *El yo y el Ello* (Freud: [1923]) con su segunda tópica fue escrito posteriormente y tratando de resolver cuestiones abiertas en *Más allá del principio del placer* [1920] con su pulsión del muerte. Esa publicación se centra en la coherencia interna del texto, presenta un índice razonado de conceptos principales, índice onomástico, y referencias a las fechas de publicaciones originales, pero no cuenta con un aparato crítico como las obras completas de Freud, no hay introducciones a cada texto, ni traducciones de las citas en francés, inglés, alemán, latín o griego, que aparezcan en el texto. Los pocos textos originales que contaban con bibliografía, como *Variantes de la cura tipo* o *Los complejos familiares*, que aparecieron en *Otros escritos* ([2001] 2012), tampoco conservaron su bibliografía. Se puede tener acceso a ellas actualmente, gracias a otras fuentes, como *Pas-Tout Lacan* o el sitio web de *Staferla*.

## **1926 - 1936 Los otros seminarios antes de Lacan. Koyré y Kojève**

Para situar históricamente el contexto y filiación del *Seminario* al que Jacques Lacan le dedicó una parte muy importante de su vida -desde 1951 a 1980-, se debe tener en cuenta un proceso de transmisión oral del conocimiento que se inicia con el filósofo ruso Alexandre Koyré (1892-1964), quien había emigrado a Francia en 1919, donde se forma con el filósofo cristiano Étienne Gilson, un maestro del comentario exegético de textos latinos. Ocupa la cátedra de *Historia de las ideas religiosas en*

*Europa Moderna* desde 1931, y estudia ideas de las ciencias integradamente con las ideas religiosas, estéticas y culturales. Desde el año 1926 Koyré dicta un seminario sobre el misticismo especulativo en Alemania, y aborda el pensamiento de diferentes pensadores, como Jan Amos Comenius, Juan Hus, Nicolás de Cusa, y también Georg Wilhelm Hegel. A ese seminario también asisten otro ruso exiliado, Alexandre Kojève, Henry Corbin, -que se especializaba en el orientalismo- y Georges Bataille.

Koyré llegó a ser uno de los historiadores de la ciencia más importantes del Siglo XX y sus estudios sobre la constitución del sujeto de la ciencia moderna en el contexto del abandono del universo medieval, fueron una guía imprescindible para la posición de Lacan en relación con la ciencia. Según Koyré, el sujeto de la ciencia moderna se inaugura con el *cogito cartesiano*, en tanto a partir del mismo el hombre pasa a depender de su propia razón, basándose sólo en la duda hiperbólica como método, y dando lugar a una figura del hombre conocida como *conciencia desdichada*, apartada de Dios, habiendo perdido el cosmos clausurado propio del medioevo, y siendo abandonado a sí mismo. Esa lectura de la producción de Descartes fue influenciada por el filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938) con quien Koyré se había formado en Alemania, y se había hecho muy conocido en Francia por sus conferencias de 1929 en París, publicadas como *Meditaciones cartesianas* ([1931] 1979)

Esos años fueron conocidos en Francia -desde el punto de vista del pensamiento filosófico- como la generación de las tres H, representada por tres pensadores fundamentales: Hegel, Husserl y Heidegger (Descombes: 1988; Sartre: 1989). Jean Wahl, Alexandre Koyré, Eric Weil y Alexandre Kojève fueron sus primeros iniciadores, a los que se sumarían Sartre y Merleau-Ponty (Roudinesco: 1994). Koyré fundó, junto a Henry Corbin (que luego sería el primer traductor de Heidegger en Francia), la revista *Recherches Philosophiques*, editada hasta 1937, entre cuyos colaboradores se encontraban Georges Bataille, Georges Dumézil, Emmanuel Lévinas, Pierre Klossowski, Roger Caillois y Jean-Paul Sartre, que publicó allí su primer gran texto filosófico *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique* (1936, LTE a partir de ahora). Lacan acude a las reuniones del grupo de Koyré a partir de que comienza a participar del seminario de Kojève, en 1933, y también publica en la Revista una reseña sobre un texto de Minkowsky: *La vida interior. Estudios fenomenológicos y psicológicos* (Lacan: 1935), todo lo cual da cuenta de la cercanía intelectual y filosófica que tenía Lacan con Sartre.

Koyré, tomando junto con Husserl el punto de partida del *cogito cartesiano*, desarrollaba que ningún pensamiento es tal, por fuera de la existencia del ser pensante, del *Ego*. El ser debe reducirse al *yo que piensa*, al ser del *Ego*, lo cual fundamenta lo que Husserl llama una *reducción fenomenológica*, o la *Epojé* (del griego *suspensión, abstención, poner entre paréntesis*). Ese movimiento de puesta entre paréntesis de la existencia del mundo es uno de los momentos de la duda metódica cartesiana, que implica una posibilidad de autonomía del pensamiento del hombre, autonomía que se pierde en el transcurrir de su *Discurso del método* (Descartes: 1995) al volver a recurrir a *Dios* como garante del conocimiento válido. El yo se hace *trascendente*, pues funda la existencia, y la consciencia se vuelve *intencional*, en tanto está orientada a un objeto, siendo siempre consciencia de algo. La consecuencia de eso lleva a sostener una ontología que se define como una *egología*: para que un objeto sea verdadero, alcanza con que la idea que se tiene de él lo sea (Roudinesco: 1994, p. 140), teoría que será fuertemente criticada por Sartre en LTE de 1936. Otra de las fuertes referencias del pensamiento de Koyré y luego de Kojève, Martín Heidegger, cuya obra *Ser y tiempo* ([1927] 2003) había sido publicada en francés en

1929, ponía de manifiesto las fisuras de la plenitud del ser, dando ocasión al surgimiento de la nada, señal de la finitud y falta de trascendencia de la existencia humana, obra que también será una influencia muy clara en *El ser y la nada* de Sartre ([1943] 1989).

Cuando Koyré debe dejar de dictar ese seminario -sostenido desde 1926 hasta 1933- le propone a Alexandre Kojève (Moscú 1902 - Bruselas 1968), que ya se había convertido en su amigo, llevar adelante la tarea dentro de su cátedra de Filosofía de las Religiones en la *École Pratique des Hautes Études*. Ese seminario de Kojève, que dura desde 1933 hasta 1939, está abocado al comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel ([1807] 1966) y es seguido por la mayoría de los protagonistas intelectuales de esa generación de las tres *haches*. Un repaso de las personas que asistieron a esos cursos sirve para ilustrar su importancia: además de Bataille y Corbin, el mismo Koyré, Raymond Queneau -que será quien compile los textos y los publique-, Raymond Aron, Eric Weil, Maurice Merleau-Ponty, Pierre Klossowski, André Breton, Jean Desanti, Émile Brehier, Jean Hyppolite, Emmanuel Strausnas, y Pierre Kauffmann, entre otros. (Auffret: 1990, p. 238, Borch-Jacobsen, p. 262) Ese seminario no constituye una lectura del texto de Hegel en su totalidad, sino una interpretación muy particular atravesada por el pensamiento de Heidegger y Marx. Trata algunos tópicos, entre los que enfatiza la conocida dialéctica del *amo y el esclavo*, la *alteridad*, la *conciencia de sí* y el *deseo de reconocimiento*, temas que pasaron a formar parte del bagaje conceptual de muchos teóricos franceses de esa generación.

Lacan asiste las temporadas 34-35, y 35-36, apareciendo como asistente asiduo en los registros, pero no asistió el primer año, 33-34, ni los dos últimos, 37-38 y 38-39 (Auffret: p. 238). Por otro lado, sobre la asistencia de Sartre al seminario, hay afirmaciones encontradas. Algunos afirman que Sartre asistió, como Borch-Jacobsen, que lo coloca como asistente poco frecuente (1995, p. 262), Dagfal (2009, p. 3), Lutereau (2012, p. 34) y hasta Masotta, que en su trabajo sobre Merleau-Ponty sostiene que Sartre asistió a las clases de Kojève (Masotta: [1958] 2010, p. 39). Pero de todos esos, ninguno registra una fuente para sus afirmaciones.

Por otro lado, lo que consta en los archivos en poder del biógrafo de Kojève es que Sartre no aparece registrado entre los asistentes de ninguno de esos años (Auffret: p. 238) como tampoco aparecen referencias de su asistencia en una de las más documentadas biografías de Sartre (Cohen-Solal: 1990). Tampoco aparece en la publicación de las clases del seminario (Kojève: [1947] 2013), ni en los textos de Sartre ni de Beauvoir. De todas maneras, Sartre estaba muy cerca del círculo de producción de ese grupo, publicó en la Revista de Koyré & Corbin, conocía el seminario y además las clases, que fueron publicadas en 1947. Es probable que se reuniera con el grupo en los encuentros sostenidos asiduamente en el *Café de Harcourt* cercanos al seminario, y tanto él como Simone de Beauvoir se mantuvieron al tanto de lo que se trataba en el mismo. Se sabe que ambos quedaron *marcados* por un artículo de Kojève aparecido en la Revista *Measures* en 1939: "*aunque nunca hubieran asistido a las clases del Seminario*" (Auffret: 1990, p. 14). Y aunque Sartre hace una lectura propia de Hegel y de Husserl, hay muchos estudios que indican que tomó elementos de la enseñanza de Kojève que le sirvieron de inspiración para su obra (Jean Wahl: 1962, López-Domínguez, V.: 1996).

Tras esta introducción del hegelianismo en Francia, que además adquirió interés debido a la revolución rusa, la doctrina de Hegel estuvo -en aquel momento- en el origen de lo que Merleau-Ponty llamó las *doctrinas ingratas*, que incluían tanto al pensamiento de Nietzsche como al Psicoanálisis. Como dice Descombes, en 1945

todo lo moderno provenía de Hegel, y luego, en 1968, la rueda gira y todo lo moderno, aún el mismo Marx y Freud, será hostil a Hegel (Descombes: 1988, p. 29). Es lo que dijo Foucault en su lección inaugural del *Collège de France* en 1970: “toda nuestra época, sea mediante la lógica o la epistemología, sea mediante Marx o Nietzsche, intenta escapar de Hegel” (Foucault: 1974, p. 74; citado por Descombes: p. 30)

Kojève, con su Tesis del *fin de la historia* extraída de la lectura de Hegel, retomadas luego por Francis Fukuyama (2015) prepara el terreno para el pensamiento estructuralista y opera como precursor de la muerte del hombre, de gran impacto, que se convertirá en el *leitmotiv* de los años '60. Kojève decía “el final de la historia es la muerte del hombre propiamente dicho” (2013, p. 440, en la nota) La interpretación de Kojève de *La fenomenología del espíritu* de Hegel estaba atravesada por una lectura marxista y heideggeriana, siendo uno de sus núcleos conceptuales la valorización de la dialéctica del *amo y el esclavo*, concepto que en Hegel apenas ocupa unas pocas páginas, y que en Kojève se convierte en una de las claves de lectura de toda la obra. Pierre Macherey sostiene sobre la posición de Kojève, que “logró vender bajo el nombre de Hegel el hijo que Marx habría podido hacerle a Heidegger” (Roudinesco: 1994, p. 158)

### **El origen del *Je/Moi*: ¿Kojève o Sartre?**

Quienes han investigado el desarrollo histórico epistemológico de los conceptos de *Je* y *Moi* coinciden en señalar la similitud entre los conceptos que Lacan expone en su *Seminario II* sobre el Yo en 1954, con los que expuso Sartre en su texto *La trascendencia del Ego* (en adelante, LTE), en 1936. Pero la controversia se suscita porque hay quienes afirman (entre ellos, Roudinesco: 2001, pp. 26-39) que Lacan ya utilizaba esos conceptos en textos anteriores a 1954, e incluso en su ponencia original de 1936 del *Estadio del Espejo*, cuyo texto nunca fue publicado. Según esa postura (Guillerault: 2005; Dagfal: 2009 y 2012; Corniglio: 2013; Lutereau: 2012a y 2012b; Simonelli: 2014), Lacan y Sartre utilizaban en 1936 los mismos conceptos de *Je* y *Moi*, pues mientras Sartre los escribía en LTE, Lacan los usaba en *El estadio del Espejo* y otros textos. Esa asombrosa coincidencia hallaría explicación por el hecho de que los dos autores abrevaron de una teoría común -la de Alexandre Kojève- con quien ambos se habrían formado en relación a su seminario sobre Hegel, Lacan asistiendo al mismo y Sartre recibiendo la información de manera indirecta. Roudinesco (1993) afirma que tales conceptos figurarían en los registros de la enseñanza de Kojève y que, además, eso se evidenciaría en un texto que Kojève y Lacan habían proyectado juntos, del cual sólo quedaría un borrador del autor ruso.

El encuentro con Kojève fue fundamental para la orientación teórica de Lacan, y eso quedó plasmado en múltiples influencias en la teoría lacaniana. En el mismo año 1936, en que Sartre publica LTE, Lacan prepara junto a Kojève un texto que nunca llega a publicarse: *Hegel et Freud: Essai d'une confrontation interprétative*. Roudinesco afirma que en ese borrador se encuentra un esbozo de una primera teoría lacaniana del sujeto (Auffret: 1997; Roudinesco: 1993, p.148), y sostenía que Kojève alegaba en dicho texto la necesidad de reemplazar el *yo pienso* cartesiano por el *yo deseo* hegeliano. Al mismo tiempo, separaba un sujeto capaz de pensar y desear -el *Je*- de una instancia alienante -el *Moi*- que expresaba la tensión agresiva de una consciencia que sólo se constituye en el reconocimiento de otra consciencia. También Dagfal (2009, p. 4) afirma que la concepción lacaniana del *Je* y *Moi* escindidos, presente en el texto de 1936 del Estadio, muestra ciertas concordancias con la

formulada por Sartre ese mismo año en LTE, especialmente en el apartado *Le Je et le Moi*, pero afirma que está en pie la pregunta sobre *en qué medida esta bipartición Je/Moi llegó a Lacan por vía de Sartre o si fue Kojève quien dejó su huella en ambas teorizaciones.*

### **Julio de 1936. El proyecto conjunto de Lacan y Kojève**

Para poder determinar las interlocuciones que están detrás de la concepción del par *Je/Moi* de Lacan, es necesario hacer algunas aclaraciones y un recorrido histórico textual para el cual el momento presente brinda herramientas que no estaban disponibles anteriormente, tales como investigaciones contemporáneas y nuevos textos traídos a la luz. En julio de 1936, un mes antes de que Lacan expusiera su primera versión del *Estadio del Espejo* en Marienbad, Alexandre Kojève escribía en ruso una carta para su amigo Koyré, que nunca fue entregada, pero fue encontrada entre la documentación que su biógrafo -Dominique Auffret- recopiló a su muerte. La nota decía lo siguiente: “Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa. 1º La génesis de la conciencia de sí. El comienzo es urgente pues debe estar escrito [para] usted en colaboración con el doctor Lacan y publicado en *Recherches Philosophiques*. (Una parte solamente de *introducción* está escrita, seis párrafos, que da una comparación entre Hegel y Descartes) No terminado. (Hay allí una especie de resumen 15+1 págs.) Comenzado el 20/VII/36 (Kojève: inédito, citado por Roudinesco: 1994, p. 162)

Del texto de Kojève y Lacan al que se hace referencia, que se titularía *Hegel et Freud*, Roudinesco brinda un resumen de su contenido y menciona que el mismo consta de quince páginas, más un programa de trabajo. También deja constancia que es Auffret quien le brinda acceso al mismo, y debe tenerse en cuenta que Roudinesco publica la biografía de Lacan en 1993. Lo extraño es que cuando el mismo Auffret, tres años antes, había escrito la biografía *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, el fin de l'Histoire*, (Auffret: 1990), había relatado que del texto inédito sólo había una página, el índice programático, y también dejaba planteada una sospecha. Al final del libro, en el apéndice donde consta el listado de textos inéditos que había dejado Kojève tras su fallecimiento, se encuentra en el ítem número 12, la siguiente nota:

1936b, *Hegel et Freud. Essai d'une confrontation interprétative*” Vanves, 20 juillet. Ouvrage curieusement disparu à la mort de Kojève et dont il ne reste que le plan suivant signé et daté par l'auteur : *Avant-propos- I. La genèse de la conscience de soi (introduction). 1 Sensation. 2. Désir. 3. Conscience de soi. 4. Pensée. (Résumé) – II. L'origine de la folie – III. L'essence de la famille – Perspectives (?)* (Auffret: 1990, p. 447)

Es decir que, según Auffret del texto sólo había quedado un índice programático, y señala que la obra había desaparecido curiosamente a la muerte del autor. Auffret está aludiendo a un rumor que sostenía que, luego de la muerte de Kojève, Lacan se había hecho presente en su casa de Vanves, habría revisado los papeles del filósofo, y se habría apoderado de un libro, a lo cual Auffret le suma también la desaparición del texto inédito. ¿Cómo explicar primero la inexactitud de Auffret respecto a la cantidad de hojas del texto, que según él era una sola, y tres años después eran dieciséis (15+1)? El hecho es que tres años después de esas afirmaciones el mismo Auffret le franquea el acceso de las dieciséis páginas del manuscrito a Roudinesco, manuscrito al que probablemente no había accedido cuando escribió su libro.

Juan Pablo Lucchelli (2017) -psicoanalista y psiquiatra argentino radicado en Francia- ha realizado investigaciones recientes sobre la relación de Lacan con Kojève y además de haber traído a la luz algunas cartas inéditas de Lacan al ruso (2016) también investigó este suceso del presunto robo, tal como lo analiza en su artículo *¿Lacan a-t-il volé Kojève?* (s.f.). El autor identifica el contenido del rumor referenciado en el texto *Alexander Kojève. Un système anthropologique* (Pirotte: 2005) de Dominique Pirotte, texto mucho más reciente que los citados. Pirotte afirma, que a pesar que Lacan reconoce a Kojève como uno de sus únicos maestros -junto a Clérambault- había querido ocultar las huellas de la producción conjunta que hizo con él, a pesar de su postura sobre que los conceptos no tienen dueño:

El teórico de la “carta robada”, que no podía olvidar que nadie puede instituirse como dueño de la Palabra, en tanto ella no existe más que como palabra de *otro*, no puede por definición ser un plagiarlo. Aun así, conviene borrar los rastros que le recuerdan que no es más que un hijo, y no el mismo Padre (Pirotte: 2005, p. 21. Citado por Lucchelli (s/f: p. 2 *la traducción es nuestra*)

Pirotte afirma que la referencia a ese rumor, que califica de malintencionado, viene de Auffret, y parece ser una magnificación de un comentario que consigna Roudinesco. El rumor aparece en Roudinesco, en el segundo volumen de *La batalla de los 100 años. Historia del psicoanálisis en Francia (2) (1940-1985)*, ([1986]1993), pero no en la biografía posterior de Lacan:

Sin duda no es una casualidad sí, en el momento de la muerte de Kojève, que se produce en 1968, Lacan se precipita al domicilio de éste para apoderarse de un ejemplar de *La fenomenología del espíritu* con anotaciones hechas por el difunto, y refiere como fuente del comentario una entrevista con la viuda de Kojève, Nina Ivanova (Roudinesco: [1986] 1993, p. 148, 370)

Luego ese rumor es magnificado por Auffret mismo. En la biografía de Kojève, retoma la anécdota de Roudinesco y formula una nueva hipótesis:

constatando que de un texto de Kojève sobre *Hegel et Freud, essai d'une confrontation interprétative*, no existe más que una primera página, programática, en los fondos de los escritos inéditos dejados por el filósofo, uno se puede preguntar si el pasaje de Lacan por Vanves tenía por único fin el “apoderarse” de un ejemplar de la *Phénoménologie de l'Esprit* anotado, como lo sugiere Roudinesco (Auffret: 1990, p. 13, *la traducción es nuestra*)

Está sugiriendo que Lacan se habría robado el manuscrito. La cuestión es que, como revela la investigación de Lucchelli, la información de Auffret es inexacta, ya que, como había aclarado Roudinesco tres años después, no sólo quedaba una página del manuscrito, sino que había dieciséis, escritas por Kojève, y que se encuentran actualmente en los Fondos Alexander Kojève donados a la Biblioteca Nacional de Francia. Lucchelli obtuvo, además, el testimonio de una de las personas que estuvieron presentes en ocasión del supuesto acontecimiento. Nina Kousnetzoff, la sobrina de Nina Ivanov, compañera del ruso, contestó en una carta a Lucchelli que se encontraba en línea el catálogo de la Biblioteca filosófica de Kojève con el listado de todos los textos hallados en la residencia de Vanves, y que en dicha lista aparecían dos ejemplares de la *Phänomenologie des Geistes*, uno muy anotado, y que tales

volúmenes se encuentran en la sección de libros *raros* de la *Biblioteca Nacional de Francia*. Y añade:

Además, sé que Denyse Harari sospechaba que Jacques Lacan había robado ciertos documentos después de la muerte de Kojève. Sólo puedo atestiguar que estuve presente en Vanves, con mi tía Nina Ivanoff, durante la única visita de Lacan, unos días después de la muerte de Kojève. Y que nos quedamos allí mientras Lacan examinaba los papeles de Kojève. (...) me parece, que le habría sido difícil llevarse un libro entero, pero no lo registramos antes de su partida...!

(carta de Nina Ivanova, citada por Lucchelli, s/f: p. 4. *la traducción es nuestra*)

Aparecen entonces dos versiones del hecho, el de la pareja de Kojève, y el de la sobrina de ésta, contradictorias entre sí. Una afirma que se llevó un volumen, la otra que no. Con respecto al manuscrito, fue encontrado entre el material del filósofo, permaneciendo inédito 80 años, hasta que en el año 2016 fue publicado por *L'École de la cause freudienne* en *La cause du désir* (2016/2, N° 93), con la autorización de Nina Ivanova. El bosquejo tiene aparentemente la extensión que Kojève le había informado a su amigo Koyré en la nota. Por otro lado, no hay evidencias de que Lacan hubiera escrito su parte, pero es obvio que los tópicos que iba a desarrollar en ese trabajo aparecieron en otros textos suyos, tal como se puede inferir de los títulos programáticos: uno de ellos versaba sobre *la esencia de la familia*, tema que se encuentra en *Los complejos familiares*, sólo dos años posterior, y otro era *El origen de la locura*, tratado en *Acerca de la causalidad psíquica*, diez años después.

### **La discusión sobre Hegel et Freud ¿Un Je/Moi kojéviano?**

El análisis de lo ocurrido con ese texto y su contenido es relevante debido a que es una pieza clave en la discusión sobre la construcción del *Je/Moi* de Lacan, discusión que comenzaron Roudinesco y Borch-Jacobsen y que prosigue hasta el presente. Para Roudinesco es la pieza que muestra un temprano *Je/Moi* kojéviano en el cual se habría basado Lacan para su *Estadio del Espejo* de Marienbad, mientras que para Borch-Jacobsen este texto no daría señales para nada de tal concepción. Respecto a ese punto, cabe la pregunta de cuál es el texto que este autor tuvo frente a sí.

En el año 1991 Mikkel Borch-Jacobsen escribe un libro que se ha convertido en una referencia: *Lacan, Le maître absolu* (1991) en el que analiza las filiaciones del pensamiento de Lacan con la filosofía y el psicoanálisis. El texto se presenta como una introducción al pensamiento de Lacan, pensada para un público anglosajón, con un fuerte sesgo extra-analítico y por momentos antianalítico; él mismo confiesa que frente al texto de Lacan en ocasiones sentía una *franca irritación* (1991, p.11). Evidentemente ese sesgo antianalítico se fue profundizando con el tiempo hasta el punto que el autor terminó siendo uno de los autores principales del polémico *El libro negro del psicoanálisis* (Meyer: 2017). Pese a eso, el texto ha sido reconocido por la exhaustividad en el rastreo de las fuentes lacanianas, especialmente con referencia a las fuentes relacionadas con la filosofía. La discusión entre este autor y Roudinesco prosigue actualmente, ya que Borch-Jacobson se ha convertido -junto a Michel Onfray (2011)- en uno de los más conocidos detractores del psicoanálisis, mientras que Roudinesco ha recogido el guante respondiendo a Onfray con su texto *¿Por qué tanto odio?* (Roudinesco: 2011).

Borch-Jacobsen, en la primera edición de su texto crítico sobre Lacan, de 1991, afirma sobre las fuentes de la cuestión del *Ego* en Lacan: “el ensayo de Sartre sobre *La transcendance de L' Ego*, aparecido en 1936 en las *Recherches Philosophiques*, es verosímilmente la fuente inmediata de la lectura del *Cogito* por Lacan” (Borch-Jacobsen: [1991] 1995, pp. 271-272). Y en la segunda edición de su texto (1995) agrega que también era “la fuente de desarrollos ulteriores de Lacan sobre el yo (*moi*) como *objeto*, imaginario e ilusorio” (1995: p. 293, *la traducción es nuestra*). Roudinesco en su biografía releva dichas afirmaciones, y aunque toma al texto del investigador como fuente para varios temas, en ese punto muestra un claro disenso:

Aquí [...] el señor Borch-Jacobsen comete un error al afirmar que la fuente principal de Lacan sobre la cuestión del *cogito* es el artículo de Sartre, *La transcendance de l'Ego*. Ese artículo se publicó en *Recherches Philosophiques* después de que Lacan se había internado en ese mismo terreno de reflexión. Y si la terminología es idéntica, es porque ambos bebían su inspiración en la misma fuente alemana: Husserl. Heidegger. Lacan leerá el artículo de Sartre mucho más tarde. Por lo demás, Jean Allouch, *Lettre pour lettre*, op. cit. y Philippe Julien, en *Le retour à Freud de Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1985, minimizan la importancia de la enseñanza de Kojève en el hegelianismo de J. L. ([1993] 1994, p. 659)

Roudinesco afirmaba que en *Hegel et Freud* se encontraba un esbozo de una primera teoría lacaniana del sujeto (Auffret: 1997; Roudinesco: 1993, p.148), y sostenía que Kojève alegaba en ese texto la necesidad de reemplazar el *yo pienso* cartesiano por el *yo deseo* hegeliano, al mismo tiempo que separaba un sujeto capaz de pensar y desear, el *Je*, de una instancia alienante, el *Moi*, que expresaba la tensión agresiva de una conciencia que sólo se constituye en el reconocimiento de otra conciencia. Señala Roudinesco que esos conceptos de Kojève, de un *Je* como sujeto del deseo, del deseo como revelación de la verdad del ser, y del *Moi* como lugar de ilusión y fuente de error, serán la fuente de la diferenciación de los conceptos de *Je* y *Moi* de Lacan. Frente a esto, Borch-Jacobsen escribe, también en la segunda edición de su libro, una respuesta a Roudinesco sobre la cuestión del texto inédito de Kojève:

En ninguna parte de ese texto Kojève efectúa, como lo sostiene explícitamente, una escisión entre el *Je*, lugar del pensamiento o del deseo, y el *Moi*, fuente del error. Mal podría ser que ese manuscrito de Kojève sea la fuente de los desarrollos ulteriores de Lacan (Borch-Jacobsen [1995], p. 293, *la traducción es nuestra*)

Lacan no hace mayores referencias al texto comenzado con su maestro, sólo lo menciona en 1957 cuando presenta su *curriculum* para una candidatura a una Dirección del psicoanálisis en la *École de hautes études*. Al enumerar sus producciones del año 1936, luego de mencionar el estadio del espejo, consigna “comienza su confrontación de Freud a Hegel” (*Pas tout Lacan*, p. 651). Con la información obtenida, se puede elaborar una hipótesis acerca de esta discusión. Primero que, a pesar del trabajo sobre las fuentes, realizado por Borch-Jacobsen, éste no habría accedido al texto completo *Hegel et Freud*, en tanto que Auffret al escribir su libro sobre Kojève [1991] aún afirmaba que se trataba de una sola página. La afirmación de Borch-Jacobsen, tanto en la primera edición de su libro como en la segunda, debe referirse a la única página de la que tenía noticia, la que ciertamente no contenía más que el plan de la obra, y no se encuentra dicha diferenciación. Si

hubiera tenido acceso al texto más largo, hubiera comprobado que en el texto de Kojève se encuentra, al menos, desde el punto de vista terminológico, una utilización de los términos *Je* y *Moi*, aunque resta determinar qué significación tienen el *Je/Moi* kojéviano en ese contexto.

Roudinesco afirma que Lacan lee el artículo mucho más tarde, lo cual es una afirmación difícil de hacer, dada la cercanía de los autores con la revista *Recherches*, en que ambos escribieron. Como observa Sara Vassallo “A diferencia de Borch Jacobsen, y para mostrar la falta de incidencia de *La trascendencia del Ego* en el seminario de Lacan, Elizabeth Roudinesco se limita a hacer un cotejo prolijo de fechas” (Vassallo: 2006, p. 41). Lo que es claro es que Lacan hace un *empleo* de los conceptos del artículo de Sartre mucho más tardío (década del '50), pero este es justamente el período al que Borch-Jacobsen hace referencia cuando sostiene la influencia de Sartre en relación al tema del *Ego*, pues se refiere al Seminario VI y al XI:

Por otro lado, [Lacan] este remite a él explícitamente [al texto de Sartre] en la segunda sesión del seminario sobre *El deseo y su interpretación*, a propósito del carácter imaginario de la experiencia del *Cogito*: *Nos referimos, en esta experiencia a la que nos confina el filósofo, a la confrontación del sujeto con un objeto, por consiguiente, un objeto imaginario, entre los que no es sorprendente que el yo se manifieste como un objeto entre otros*. Se puede leer, en efecto, en el ensayo de Sartre, que *lo psíquico es el objeto trascendente de la conciencia reflexiva, es también el objeto de la ciencia llamada psicología. El Ego aparece a la reflexión como un objeto trascendente*, o también: *siendo el Yo objeto, es evidente que no podré decir nunca: mi conciencia, o sea, la conciencia de mi Yo (...)* El Ego no es propietario de la conciencia, es su objeto. etc. (J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, París: Vrin, 1978, pp. 54-5 y 77) Lacan, que le reprochará más adelante a Sartre quedarse sólo en el registro imaginario (E. 99, S.XI, 79-80), no pudo, al principio, dejar de encontrar en él con qué alimentar su propia descripción del *ego* (e incluso, luego, su concepción del sujeto) (Borch-Jacobsen: [1991] 1995, pp. 271-272).

También Jacques Alain Miller, referenciando la influencia de Sartre en esa diferenciación *Je* y *Moi*, sostiene que el estudio sartriano de la conciencia prerreflexiva es el fundamento de la crítica lacaniana de la noción de *Moi* sostenida por la *Ego Psychology* (Miller: 1999). Lo cual es exacto, en tanto esta crítica de la psicología del Yo acontece manifiestamente a partir del Seminario II, y el *Je/Moi* se va sistematizando en esos años, *Je* que se irá transformando en un elemento cada vez más formal, hasta convertirse en un representante del sujeto del inconsciente. Es decir, que en ese punto se entiende que Borch-Jacobsen está en lo correcto al afirmar que la fuente de Lacan sobre la cuestión del *Cogito* es el ensayo de Sartre LTE (a partir de los años '50 claramente) y también es correcto afirmar con Roudinesco que existe una referencia a los términos *Je/Moi* en el texto inconcluso de Kojève. Ahora bien ¿en qué consiste esa diferenciación *Je/Moi* de Kojève? ¿Es efectivamente una primera teoría del sujeto que le será útil a Lacan?

### **¿Qué dice el texto no terminado de Kojève sobre el sujeto?**

Recién en el año 2016 se publicó, en francés, el texto *Hegel et Freud, essai d'une confrontation interprétative*, cuyo destino era la Revista *Recherches Philosophiques* dirigida por Koyré y Corbin. Había sido comenzado por Kojève el 20 de julio de 1936, y se publicó con la autorización de Nina Kousnetzoff, sobrina de la pareja de Kojève.

Aunque se trata de un texto de filosofía, (uno en el cual iba a participar Lacan aportando en calidad de analista) se le hace una reseña extensa, debido al lugar central que ocupa en la discusión, y a que hay varias preguntas para realizarle al mismo. El plan de la obra muestra lo siguiente:

*Plan*

*La genèse de la Conscience de soi*

*Introduction*

*1 Sensation*

*2. Désir*

*3. Conscience de Soi*

*4. Pensée*

*[résumé]*

*II L'origine de la folie*

*III L'essence de la famille*

*Perspectives [?]* (Kojève: 2016, p. 153)

En el primer apartado, *La génesis de la conciencia de sí*, -el único que tuvo un desarrollo- Kojève comienza analizando la célebre operación de la duda hiperbólica cartesiana. Sostiene que para Hegel el comienzo cartesiano de la filosofía era demasiado abstracto o inmediato, y que puede reducirse “al hecho primordial incontestable, fundante de toda filosofía, que consiste en que el Ser [...] se *revela* en y por la conciencia como *siendo*” (p. 153, la *traducción de todas las citas del texto de Kojève es nuestra*), revelación que se efectúa mediante el concepto Ser, a través del discurso. Sostiene que el Pienso-luego-existo (*Je-pense-donc-je-suis*) cartesiano es el acto que hace nacer a la filosofía y que presupone dos cosas: el *ser* de aquello que es y la *revelación* de ese ser (Kojève: 2016, p. 153). Más adelante afirma que “(...) la revelación de su ser se condensa en el concepto que tiene por soporte la palabra Yo (*Je*) del discurso que sirve de comienzo a la filosofía cartesiana”. (p. 153). Para él la conciencia del Ser -fundamento del filosofar- no se revela a través del *yo pienso* (*je pensé*) sino a través del Yo deseo (*Je désir*).

A partir de la argumentación cartesiana, propone que la conocida dupla *res cogitans, res extensa*, están presentes como el ser revelante (*cogitatio*) que se distingue del ser-revelado (*extensio*). El *je* del comienzo cartesiano es un *je* que piensa, es un ser pensante que es en tanto que piensa, es un ser *reducido* al pensamiento (Kojève: 2016, p.155). Esto es criticado por Kojève por ser a fin de cuentas una tautología, no es la revelación de alguna cosa como *siendo* por la conciencia, sino la existencia o el ser del *Je*, es decir, de la Consciencia-de-sí (2016, p. 155). Sostiene que la Consciencia-de-sí es la implicación del ser y de la conciencia en el *Je*, que es el filosofar. La Consciencia-de-si o el *Je* es esencialmente *deseo*, deseo de filosofar, deseo a satisfacerse en el filosofar, en tanto que el resultado del filosofar es el ser, que es igual a la conciencia en tanto que conciencia de sí acabada y perfecta, en tanto que *Je* completamente realizado o deseo perfectamente satisfecho (p. 157). Así sostiene que

el primer *Je-pense* (...) del comienzo cartesiano de la filosofía no es la constatación del hecho de la revelación del Ser en y por la Consciencia, sino del hecho de que la Consciencia-de-sí, es decir del *Je* o del deseo, que -en el caso concreto del comienzo cartesiano- es el deseo de filosofar (2016, p. 157).

La filosofía cartesiana constituye una filosofía de la consciencia de sí, del ser que es igual a la consciencia (e igual a Dios), inacabado, imperfecto, que se revela en tanto *Je* del desear o desear del *Je*, en tanto es en Hegel que el primer *yo pienso* de Descartes deviene el *yo deseo* del cual nacerá el deseo filosofar, deseo del *je* o de la consciencia de sí, deseo que se satisfará de forma definitiva y perfecta en la filosofía hegeliana en la plenitud de su ser revelado (2016, p. 158)

Es en Hegel que el *Je* de la Consciencia-de-sí es el deseo que tiende a satisfacerse en la revelación, y que no puede hacerlo a menos que mediante el revelarse a través de la realización progresiva de satisfacción, el progreso de esa realización siendo siempre también un progreso de la revelación (p. 158)

El *Je* del deseo es, en su ser, el mismo que el *Je* del pensamiento, de suerte que el *Je pense, donc je suis (en tant que Moi)* puede ser mantenido por él. Ese comienzo de la filosofía cartesiana le resultaba a Hegel muy abstracto ya que pasaba por alto el carácter verdadero del pensamiento. Porque comenzando por el *Je pense*, reduciendo el *Je* a un *Sujeto cognoscente* mientras que en lo que hace al *Je* del *Je pense* es siempre un hombre pensante consciente de sí, viviendo en su tiempo en un mundo natural e histórico. Ese comienzo es demasiado inmediato, pasa por alto la mediación del pensamiento por el deseo que la hace nacer-pierde de vista la determinación necesaria del pensamiento concreto por el contenido del mundo histórico, creado en y por la satisfacción activa del deseo, que viene a superponerse al mundo natural en bruto de los datos sensibles. En Descartes, el primer *Je pensé* se reduce en el fondo al hecho de la revelación del ser por la conciencia, debía llevar a *Je-suis* el ser consciencia, o la consciencia que es (es decir). *El ser consciencia, es decir Dios, a saber, Dios antes de la creación del mundo, o el Ser esférico parmenideano* (p. 159).

Lo que Roudinesco entiende como una conceptualización del Yo (*Moi*) en el texto, está presente en una nota aclaratoria al pie de página. En ella, Kojève indica que, en esa comparación de Descartes con Hegel, está haciendo una simplificación y que en la filosofía de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel hay una sustitución del *Je pensé* de Descartes por el *Je-desire*. Pero que no debe olvidarse que en el sistema de la filosofía cartesiana el *Moi* no se reduce al pensamiento, (a la revelación adecuada del Ser por la Consciencia). El *Moi* es también voluntad, la cual es la fuente del error. El *Moi-volonté* implica la imperfección necesaria de la transformación de la filosofía en filosofar, y que juega un rol análogo al que juega el *Moi-désir* en el sistema hegeliano. “Para confrontar los dos sistemas habría que, sobre todo, confrontar con los conceptos análogos y por lo tanto diferentes de *Moi*” (Kojève: 2016, p. 158).

Kojève critica este comienzo de Descartes, que se reduce a la revelación del ser por la conciencia, lo que implica que el Yo es accidental en este comienzo. Y muestra que la consecuencia lógica de este razonamiento debería expresarse:

yo soy el ser pensante, que revela el ser pensante, o en otras palabras, Yo soy el ser consciente o la conciencia que es, es decir, el Ser consciencia, es decir, Dios, es decir, Dios antes de la creación del mundo, o el ser esférico parmenideano (2016, p. 160)

Esta la lectura kojéviana de Hegel muestra también la posibilidad de la eliminación del Yo: “Hegel no duda en aceptar el fin del comienzo cartesiano bajo la forma del *Je suis Dieu* con todas sus consecuencias, incluida la eliminación del *Je*” (p. 160), lo que refuerza la idea de que esos conceptos se encuentran en los antecedentes del estructuralismo. Roudinesco le daba una importancia capital a ese

ensayo, y en vista de la publicación del archivo original, es posible analizar hasta qué punto las conclusiones a las que arriba se derivan del texto, por lo cual se hace una citación en extenso para analizarlo. Nótese la traducción del *Moi* del traductor de Roudinesco, quien se siente obligado a aclarar entre corchetes {caso terminal *Moi*}. Roudinesco dice sobre este texto que en él:

[...] aparecen tres de los conceptos fundamentales que serán utilizados por Lacan desde 1938: el Yo [*Je*] como sujeto del deseo, el deseo como revelación de la verdad del ser, el yo {caso terminal *moi*} como lugar de ilusión y fuente de error. Estos tres conceptos volverán a encontrarse por lo demás mezclados con los dos temas del origen de la locura y de la esencia de la familia en todos los textos publicados por Lacan sobre el tema entre 1939 y 1949: [...] No resulta pues anodino saber que la segunda gran refundición teórica efectuada por Lacan, que lo llevó de una lectura ya freudiana de la psiquiatría a una lectura filosófica de la obra freudiana, tuvo como matriz original un proyecto de obra a dos voces en la que el “maestro hegeliano” de toda una generación integraba el saber de su “alumno” en un vasto conjunto fenomenológico centrado alrededor de una serie de interrogaciones “hegeliano-freudianas” relativas al deseo, al *cogito*, a la conciencia de sí, a la locura, a la familia y a las ilusiones del Yo. Sin duda nunca se dirá demasiado hasta qué punto la relación transferencial que dio acceso a Lacan al doble estatuto de analista y de maestro y guía se desarrolló al lado del diván de la avenida Versailles, incluso en la “negatividad” de aquel diván, es decir, en un lugar radicalmente otro donde operaba el trabajo de una dialéctica de la conciencia de sí que hacía imposible toda integración a la positividad normativa de las instituciones oficiales del freudismo. (Roudinesco: pp.164-165)

Del relevamiento del texto de Kojève, se desprenden una serie de objeciones a la lectura los conceptos que hace Roudinesco. En el texto *Hegel et Freud*, la diferenciación *Je/Moi* que lee Roudinesco parece forzada, porque no hay comparación entre esos dos términos. En el marco de la comparación del sistema de Descartes con el de Hegel, la oposición que se juega es entre el *Je-pense* y el *Je desir*, pero afirma Kojève que el segundo es previo y condición del primero. La concepción del *Moi* como fuente de error aparece en el texto como una nota al pie refiriéndose al sistema cartesiano, y cuando afirma que para comparar los sistemas de Descartes y de Hegel habría que confrontar el *Moi-volonté* del primero contra el *Moi-desir* del segundo, está usando estos términos de forma equivalente con los que había usado en el cuerpo del texto, de *Je-pense* y de *Je-desir*. El término *Je* es equivalente al de Conciencia-de-sí, y no parece contraponerse al *Moi*, que en la teoría posterior de Lacan ocupa una clara posición objetal. Respecto al deseo como revelación de la verdad del ser, sí es un elemento que Lacan utiliza en su teoría, e incluso utilizará una consigna clínica relacionada con el deseo, cuando afirma que el analizante debe pasar de un deseo de reconocimiento a un reconocimiento del deseo.

Roudinesco también afirma que esos conceptos kojévianos aparecen en otros textos de los años posteriores, en los cuales debería haber huellas de esta influencia. Se presenta ahora un análisis de la producción textual de Lacan con los textos que van desde 1936 hasta el *Seminario II*, con esa pregunta en mente, y relevando el uso de los conceptos fenomenológicos en la teoría. La mirada del Lacan estructuralista posterior puede obstruir la lectura del proceso histórico de construcción de los conceptos con los interlocutores de cada momento. Las preguntas para la lectura de esos textos son: ¿cuál es la concepción del *Je/Moi* que utilizaba Lacan? ¿En qué cuestiones clínicas aparece? ¿Es una *importación* de la concepción kojéviana o tiene más relación con el concepto sartriano de LTE?

## Las huellas del espejo perdido de Marienbad

Dos textos fundamentales para rastrear los orígenes de la distinción *Je/Moi*, son las dos versiones del texto de *El estadio del espejo* de Lacan, porque la cuestión de lo especular es uno de los ámbitos de elaboración de este *tándem* conceptual. Catorce días después de que Kojève redactara su borrador, Lacan hace la presentación de su primera versión del *Estadio del espejo* (1991a), el lunes 3 de agosto 1936, en el *16th Congress of the International Psychoanalytical Association (IPA)*, conocido como el Congreso de Marienbad. Esa presentación fue accidentada, debido a que Lacan se extiende más de lo que se le había asignado, al parecer diez minutos, y Ernest Jones -presidente del congreso- lo interrumpe en ese momento. Luego de esa participación, Lacan -molesto- abandona el congreso, no entrega el texto a los organizadores, y viaja a Berlín a ver los Juegos Olímpicos.

Roudinesco caracteriza ese texto, en su capítulo del libro *The Cambridge Companion to Lacan* (Rabaté, J-M: 2003, p. 25) como *The mirror stage: an obliterated archive*. El término *obliterated* tiene tanto el sentido de borrado, como destruido o eliminado, y da cuenta de la situación de que no existe un texto original de la ponencia. La presentación de Lacan -tal como figura en las actas- tuvo por título *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçue en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, y solo aparece la referencia del nombre en el *Index* del *International Journal of Psychoanalysis* 1, de 1937 como *The Looking-glass-phase* (Roudinesco: 1994, p. 707)

Los indicios que existen sobre el contenido del escrito no entregado al congreso los proporcionan cuatro textos: *Les complexes familiaux*, *Au-delà du "Principe du réel"*, la reseña conocida como las *Notas Dolto*, y el borrador ya referido del texto *Hegel et Freud* (Kojève: 2016). Sobre el primero, Lacan mismo informó que lo fundamental del Estadio de 1936 fue recogido en *Les complexes familiaux* (Lacan: [1938], 2001), artículo encargado por Henri Wallon para formar parte del Tomo VIII de la *Encyclopédie française*, dedicado a la *vida mental*, y publicado en 1938. El segundo es *Au-delà du Principe du réel* (Lacan: [1936] 1966), recogido en los *Écrits*, y fechado significativamente al pie del texto (Marienbad, Noirmoutier, Août-octobre: 1936.), es decir, en la misma fecha y lugar en que fue presentado el Estadio original. De esos textos se desprende la particular concepción del Yo de Lacan en ese momento.

### 1936 - Las notas Dolto del Estadio del Espejo

La fuente que supuestamente sería la más directa, aunque es la más fragmentaria, es la de la presentación que realiza Lacan en 1936 una semana antes del congreso de Marienbad. En esa ocasión, Lacan presenta oralmente su teoría del *Estadio* por primera vez públicamente en la *French Psycho-analytical Society*, que aparece indizada en el *International Journal of Psychoanalysis* (1937) de la siguiente forma: "June 16, 1936. Dr. Lacan: *Notes on the « Looking-glass Phase » (a term coined by the writer)*" (Roudinesco: 1994, p. 707). La secretaria de actas de ese momento era una muy joven Françoise Dolto, hizo un registro de puño y letra, hoy conocido como las *Notas Dolto* y publicadas póstumamente luego de que hubieran sido encontradas entre los archivos de la reconocida psicoanalista de niños. Éstas fueron publicadas en francés en el año 2003 (Guillerault: 2005, pp. 293-300), diez años después que las mencionara Roudinesco en su biografía.

¿Qué puede deducirse de esas notas fragmentarias? Varios hechos pueden inferirse de ellas. Primeramente, que la ponencia original de Lacan hacía explícitamente distinciones entre el *Je*, el sujeto y el *Moi*, pero el uso que se hace de esos términos es variable y hasta intercambiable en ocasiones; también se encuentran algunas referencias de Lacan a algunos conceptos de Henri Wallon, referencias que no aparecen en la versión publicada de 1949. Baños Orellana, en *La interminable historia del estadio del espejo. ¿Por qué incomodan las Notas del 16 de junio de 1936?* (2009) analiza la poca repercusión que tuvieron esas notas entre los historiadores del psicoanálisis, y se pregunta por las razones por las que no fueron tomadas en cuenta. Según él, el hecho de que -por ejemplo- Roudinesco no les dedicara la atención que merecen se debe a que su aparición constituía un argumento en contra de una de sus teorías, ya que considera que el origen de las nociones del estadio del espejo de Lacan se encontraba en la influencia del *Hegel et Freud* de Kojève fundamentalmente. Según Baños Orellana (2009, p.57)

¿A qué se debe, entonces, la animadversión de Roudinesco hacia las Notas? [...] Su inquina hacia las *Notas* obedece a un amor singular, reservado a las pasiones de la investigación. Me refiero a su favoritismo por otra pista, la de un breve manuscrito de Kojève, al que ella se empeña en atribuir paternidad sobre lo dicho en Marienbad. Es una hipótesis elegante; la única debilidad de la pista Kojève es que le cae la sombra de una poderosa objeción: las Notas Dolto. Son incompatibles.

Las notas no son sencillas de descifrar, son muy breves, utilizan abreviaturas, en ocasiones no se sabe si lo que dice lo sostiene Lacan o es el pensamiento de otro al que se critica, etc. El estudio de Baños Orellana (2009) muestra que, en los casos donde no resultan claras, pueden ser reconducidas a expresiones estenografiadas por Dolto de fragmentos textuales que se encuentran en otras publicaciones de Lacan, volviendo al archivo publicado mucho más significativo. Respecto a la comparación entre la versión del *Estadio del Espejo* de Marienbad y la de Zúrich, una hipótesis muy conservadora es suponer que la versión de 1949, aunque retoma tópicos que aparecieron en la primera versión, debe reflejar un momento teórico muy posterior de Lacan (trece años después) y que puede haber diferencias con las referencias teóricas originales.

En esas notas, luego de hacer un trabajo de mejorar las condiciones de inteligibilidad, que implica por un lado identificar en qué sentido está expresada una sentencia (lo que parece una afirmación es, en ocasiones, una explicación del pensamiento de otro para criticarlo), correlación de frases abreviadas por Dolto con referencias a fragmentos de teoría que Lacan produjo en otros textos contemporáneos (muy alejados en el tiempo y avanzada su teoría). El texto de *Los complejos familiares* muestra mucho de lo que Lacan expuso ante los miembros de la *Sociedad Psicoanalítica de París* de ese momento, entre los cuales se hallaba su analista, Loewenstein junto a Laforgue, Odier, Parcheminey, Schiff, Lagache y Marie Bonaparte. La ponencia de Lacan debe haber comenzado con un índice programático, al estilo del de Kojève, donde enumeraba los temas a tratar (se citan fragmentos respetando abreviaturas y errores):

1. El Sujeto y el Yo [*Je*]
2. El Sujeto y el Yo y el Cuerpo propio
3. La expresividad de la forma humana
4. La libido de la forma humana
5. La imagen del doble y la imagen especulativa [sic]

6. Libido del destete e instinto de muerte. Destrucción del objeto vital = el narcisismo
7. Su vínculo con el simbolismo fundam. del conocimiento humano
8. el objeto reencontrado en el Edipo.
9. Valor de los síntomas narcisistas. Los gemelos. (Guillerault: 2005, p. 293)

En el año 1936, Lacan todavía utilizaba el término *instinto*, para referirse al *Trieb* freudiano, y aún no usaba *pulsión*. De lo que sigue de las notas es claro que Lacan aborda la cuestión de la *Teoría del yo*, haciendo algunas observaciones sobre la teoría en Freud, que estaría poco elaborada y que Freud mismo lo reconoce. Sostiene que se basa en la clínica y que no hace metafísica, como otras concepciones.

Comienzan las notas con esta frase “1/Elem. capital aportado por psi. sustitución de *instinto* por la noción de complejo, organización de tendencias relacionadas con una situación vital concreta del pasado del sujeto” (2005, p. 294). Ese fragmento hace eco de algo que expresaría dos años después- en *De la impulsión al complejo* [1938], donde opone esos dos conceptos que en Freud eran complementarios, como la pulsión y el complejo, para hacer del complejo una alternativa al concepto *abstracto* de pulsión, en el marco de un paradigma superador que incluía la psicología concreta politzeriana.

Otra frase “*traum. del destete - instinto de muerte para Freud = masoquismo primitivo*”. Aquí propone una relación entre el instinto de muerte y el destete. La misma expresión aparece en *Los complejos familiares...* ([1938] 2012). De esa manera, “Freud [...] cede ante el prejuicio del biólogo que exige que toda tendencia se relacione con un instinto”, e interpreta la tendencia a la muerte como producto de que “*el complejo, unidad funcional del psiquismo*” no puede responder a la insuficiencia biológica, lo que llama prematuración. Analiza casos especiales de suicidio relacionados con el destete “en su abandono a la muerte, el sujeto busca reencontrar la imago de la madre” (2012, p. 45)

¿Qué dicen las notas respecto del *Je/Moi*? Los términos que introduce en la presentación son Sujeto y Yo (*Je*), su reflexión sobre el *Je* analiza que ese *Je* “El *Je* a la vez afirmador de la realidad y negador por ej. en cierta psicosis o negación de la realidad” (p. 29). Se refiere a la libido, a que “el *Je* no es sujeto puro”, “el inc. es todo lo que él conoce”. “El Yo [*Je*] es el cuerpo propio. Es su manera de situarse en el mundo objetivo” (p. 29).

Fundamenta la importancia del *Estadio del Espejo* (p. 295) dado que “el lactante *no hace la síntesis de su cuerpo propio*. Por ejemplo, al descubrir sus miembros, y así tematiza la prematuración, que justifica por el retardo en la mielinización de las neuronas” proponiendo una *etapa del cuerpo fragmentado*.

Se refiere a fenómenos de expresividad en los animales: ciertas formas percibidas desencadenan en el sujeto cierto número de movimientos, posturas, tendientes a reproducir ciertos movimientos similares de esta forma, tiene una función vital capital (desencadena por ejemplo la huida de la horda cuando el jefe ha percibido un peligro)

En el hombre, en cambio, es más difícil “a causa de la etapa del cuerpo fragmentado”, y no se trata de fenómenos de expresividad como en el animal, sino de lo que Wallon denomina *sincretismo indiferenciado* estudiado en el comportamiento de parejas de niños, produciéndose un fenómeno “menos regido por los rasgos individuales que por el par psicológico realizado” (p. 295) [...] Cada uno está tomado por el lado espectacular de la situación, el activo es a la vez su espectáculo y su

espectador. Esta situación es sin duda una intrusión. El yo (*je*), no formado todavía del sujeto es eclipsado por el yo [*je*] del otro” (p. 295), menciona además la exclamación del niño y que “él llega por la imagen especular a la reunión de lo diverso en un todo” (p. 295)

En esa fundamentación la imago del doble, cumple un papel determinante “El niño antes de esta época padece de impotencia biológica, destete, fragmentación de sus funciones vitales. El fenómeno mental de *imago* del doble, debe concebirse como una compensación a esta fase crítica de la deficiencia vital” (p. 296). Se ve entonces que lo que se constituye en el *Estadio* es el *Je*, y no un *Moi*, lo que explica el título del *Estadio del espejo* de Zúrich del ‘49. En el texto aparece que la “*imago* del doble, es el molde de la identificación paterna y del yo [*Je*] a la vez” (p. 297) ¿Aparece un *Moi* en estas notas? Sí, pero al menos en las notas, quienes lo introducen son los interlocutores de Lacan; las diferencias que él había anunciado eran entre el *Je*, *el sujeto y el cuerpo propio*. Loewenstein, tras referirse a los descubrimientos de *sensaciones sexuales en el estadio narcisista mismo* y no solamente *autoeróticas* y en niños que no conocen el espejo (p. 298), hace unas referencias que no son claras en las notas. Dicen:

Para Yo [*Moi*] - Yo

yo [*Moi*] sería para el Yo [*moi*] tópico

yo [*Je*], para la personalidad (p. 298)

Y Laforgue sostiene que al Yo [*Je*] lo utiliza en el sentido de Federn y Nunberg.

Lacan dice a Parcheminey: “No creo que el hombre se adapte a la realidad, la adapta a él, lo que vemos es una afirmación del sujeto. El Yo (*Moi*) crea la nueva adaptación a la realidad, pero nosotros buscamos mantener la cohesión con este doble” (p. 299). Lacan en esa época proponía utilizar, en vez del término *Moi-Ideal* para traducir el *Ideal –Ich* freudiano, el *Je-Ideal*, tal como aparece en el *Estadio del espejo* de Zúrich en la publicación francesa de los *Écrits* (Lacan: 1966, p. 94, nota al pie), pero luego abandona tal pretensión. De la lectura de esos textos se desprende que Lacan y los analistas de la S.P.P. utilizaban los conceptos de *Je* y *Moi*, de una forma variada y poco consistente, al punto de que no hay una teoría consolidada en ese punto, y las referencias son escasas. El uso que Lacan le da en los textos de la década del ‘30 es bastante asistemático e intercambiable, y se conjuga como un trío con el concepto de sujeto. Será recién con la publicación *La agresividad en psicoanálisis* (Lacan:1948) que se empieza a consolidar el primer uso sistemático del par conceptual, por medio de un empleo de los conceptos sartrianos, que evolucionará desde una fundamentación filosófica hasta otra, donde predomina el recurso a la lingüística.

Baños Orellana no lo menciona en su texto, pero ha investigado la hipótesis de una influencia del mismo Sartre en el *Estadio del Espejo* de 1936: “sin Sartre, algo bien distinto hubiese dicho Lacan en Marienbad acerca del Estadio del Espejo” (Baños Orellana: s/f.) De acuerdo a lo analizado, se puede sostener que hay una influencia del yo trascendente de Sartre en Lacan, pero no en el *Estadio* de 1936, sino en su segunda versión -la de 1949- y más claramente, en otro texto lacaniano de 1948. Esas Notas de la primera versión del *Estadio*, muestran en sus *marcas terminológicas y en sus argumentaciones, una referencia clara a las problemáticas wallonianas*, y aún el psicólogo es mencionado con referencia al tema de los celos, con su particular manera de conceptualizarlo, como un sincretismo indiferenciado.

Ese *estadio del espejo* de 1936, no enfatiza una oposición entre *Je* y *Moi*, no hay indicios de que la tematice, y es claro que ya había cierto uso en el ambiente

psicoanalítico, del término *Moi* para referirse al *Ich* freudiano, y se utilizaba el *Je* con un uso más general. El aporte de Lacan es sostener que este *Je* se fundaba en el momento del júbilo del niño, momento de triunfo narcisista, y la oposición que sostiene en ese momento es fundamentalmente entre *imago* del cuerpo unificado -junto a imago del hermano, y del doble- e imagos del cuerpo fragmentado. En las líneas de argumentación del texto, hay un énfasis puesto en un relevo del concepto metafísico de instinto por el concepto más concreto de Imago y complejo; la tendencia a la fusión con la imago materna, deseo de larva, es la explicación de la tendencia a la muerte en ciertos suicidios, lo que se ve claramente reflejado en *Los complejos familiares* ([1938] 2012b), apenas dos años posterior a Marienbad.

Lacan toma en préstamo datos de investigaciones de su época, especialmente de Henri Wallon, y propone nueva *Imago*, ante el conjunto de las tradicionales que trabajaba Melanie Klein. El diálogo con el *Je/Moi* del texto de Sartre LTE aparece primero en LAEP (1948), y luego en el *Estadio* de Zúrich (1949), mientras que en este mismo año de 1936 escribe MAPR, donde retoma las argumentaciones fenomenológicas sobre la imagen, siguiendo al Sartre de *La imaginación*. Este primer estadio estaba centrado, desde su título mismo, en la cuestión de la realidad, en señalar *un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité*, situado en el declive del complejo de intrusión, y que por basarse en el reconocimiento del sujeto de su imagen especular, “aporta un buen símbolo de dicha realidad: de su valor afectivo, ilusorio como la imagen, y de su estructura, como ella reflejo de la forma humana” como sostiene luego en *Los complejos familiares* (p. 51); a diferencia del Estadio de Zúrich, el cual está centrado, por su parte, en la constitución del *Je*.

### **La consulta de Sartre a Lacan: alucinaciones de cangrejos**

Es recién en el año 2011, cuando se publican las entrevistas que Sartre tuvo con John Gerassi entre los años 1970 y 1974 (Gerassi: 2011), que se revela el hecho de que Sartre consultó a Lacan al salir de la *École Normale Supérieure*. Él había tenido alucinaciones persistentes luego de experimentar con mescalina, y consultó al entonces joven psiquiatra, quien en esa época estaba lejos del freudismo. Luego de las consultas quedó una buena relación entre ellos, al punto que tiempo después hubo un intento de análisis que no prosperó. Sartre revela aquí la relación que había tenido con Lacan, hasta entonces desconocida en el medio psicoanalítico y el filosófico. Relatando sus años de juventud, refiere que cuando pertenecía al grupo de la *École*, el hecho de que las decisiones fueran grupales lo desculpabilizaba, aunque las consecuencias individuales igual podían ser desastrosas. Sartre le decía a Gerassi:

- Por supuesto, hubo algunos desastres individuales también. Bueno, no desastres, estoy exagerando, pero como cuando decidimos experimentar con drogas. Terminé experimentando un colapso nervioso.
- ¿Se refiere a los cangrejos?
- Sí, después de haber tomado mescalina empecé a ver cangrejos alrededor mío todo el tiempo, me seguían en las calles, en las clases.
- ¿Cómo podía estudiar, entonces?
- Oh, me terminé acostumbrando. Me despertaba en la mañana y decía: “Buen día, mis pequeños, ¿cómo durmieron?” Les hablaba todo el tiempo y les decía “Ok muchachos, estamos entrando a clase ahora, tenemos que estar quietos y callados” Y ellos estaban allí, en mi escritorio, absolutamente callados, hasta que sonaba la campana.
- ¿Muchos?

- Realmente no, sólo tres o cuatro
- ¿Pero sabía que eran imaginarios?
- Oh! sí, desde el principio. Mientras estuve en el Normal no me molestaron. Pero después de que terminé la escuela, en realidad un año después, comencé a pensar que me estaba volviendo loco, entonces fui a un psiquiatra, un muchacho joven entonces con quien nos hicimos amigos desde entonces, Jacques Lacan. De hecho, él se convirtió en un psicoanalista y una vez, mucho después, trató de psicoanalizarme.
- ¿Con qué resultado?
- Nada que yo o él valoráramos demasiado, excepto por los cangrejos, un poco concluimos que era el miedo a quedarme solo, o para ponerlo más en contexto, miedo de perder la camaradería del grupo. Sabes, apenas conseguí mi *aggrèg*, mi vida cambió radicalmente, pasé de ser uno de un grupo de diez o algo así, un grupo que incluía tanto a campesinos y obreros como a intelectuales burgueses, a ser sólo yo y el Castor. (Gerassi: 2011, pp. 62-63, *la traducción es nuestra*)

Un detalle curioso. Sartre en la entrevista se da cuenta que en la lista que había realizado a pedido del periodista, de los libros más significativos que había leído en su juventud, se había olvidado de incluir el más importante:

- Me pregunto por qué no incluí *Los miserables* en la lista que te di de lo que leía entonces. Extraño, que raro que olvidara el libro más importante, ¿no?
- ¡Llévaselo a Lacan cuando lo veas la próxima vez!
- ¿Está bromeando? Le encantaría, pero nunca le daría esa satisfacción. (Gerassi: p. 10, *la traducción es nuestra*)

¿En qué fecha ocurrieron esos encuentros de Sartre con Lacan? ¿Qué estaba escribiendo cada uno, en ese momento? ¿Conocían sus producciones? Sartre se refiere a dos temporadas de encuentros: la primera, a causa de las alucinaciones, y la segunda, el intento fallido de análisis. Por el lado de Lacan, hasta el momento, no existieron confirmaciones directas de ese tratamiento, y según su yerno y editor, Jacques Alain Miller, el nunca mencionó estos encuentros a su círculo íntimo (Leguil: 2012, p.10).

En la entrevista con Gerassi, Sartre se refiere a la terminación de sus estudios y a la obtención de su *Agrégation*. Había terminado la *École* en el año 1926, con veintiún años, y había escrito su Tesis para su diploma de estudios superiores. Con Nizan participó de la traducción de la *Psychopathologie générale* [1928] de Jaspers, y asistía junto con Lagache y Aron a las presentaciones de enfermos que se hacían los domingos en Hospital *Sainte-Anne*. En 1928 protagonizó un episodio que sorprendió a todos quienes lo conocían: no aprobó el examen escrito de oposición a la cátedra. Tuvo que esperar un año, y al siguiente fue el primero de los que se presentaron, mientras Simone De Beauvoir -con quien estudió- quedó en el segundo lugar.

Con respecto a la fecha de las alucinaciones de Sartre, hay dos indicaciones temporales que deben tenerse en cuenta. Sartre mismo sitúa que se decidió a consultar a Lacan un año después de haber terminado la *École Normal Supérieure*, lo que sitúa la consulta en 1929, con un joven Sartre de 24 años que consulta a Lacan de 28 años. Esa ocasión, como él lo relata, respondía a decisiones tomadas grupalmente, y no debe confundirse con otra experiencia realizada con la mescalina, esta vez una decisión individual, y por razones supuestamente científicas. En enero de 1935, Sartre, de 29 años, se hizo inyectar mescalina por su antiguo compañero de la *École*, el Doctor Daniel Lagache, para poder escribir de primera mano sobre las imágenes de alucinaciones en su texto *La imaginación* ([1936] 1967). Supuestamente

las alucinaciones visuales producidas por la mescalina que le interesaban duraban de cuatro a doce horas luego de la aplicación, aunque en ocasiones aparecían *regresos* posteriores, incluso hasta un año después. Esta vez lo hizo controlado médicamente, en el Hospital *Sainte-Anne*, y su experiencia en el momento no fue negativa (Contat y Ribalka: 1970, p. 26). Sartre trató el tema en la segunda parte del libro, publicada cuatro años después, con el título de *Lo imaginario* ([1940] 1964). En ese texto relata unas alucinaciones inmediatas a la aplicación de la droga:

Al ponerme una vez una inyección de mescalina pude notar yo mismo un breve fenómeno alucinatorio. Presentaba, precisamente, este carácter lateral: había alguien que cantaba en una habitación vecina, y al prestar yo atención para oír -dejando, al mismo tiempo de mirar ante mí- se me aparecieron tres nubecitas. Este fenómeno desapareció naturalmente en cuanto traté de aprehenderlo. No era compatible con la plena y clara consciencia visual. No podía existir sino a *hurtadillas* [...] *en los bordes* de la consciencia (Sartre: [1940] 1964, p. 220)

El problema fueron los *regresos* posteriores, que le ocasionaron una importante depresión que duró seis meses, al punto que Sartre comenzó a preocuparse por su *salud mental*. Simone de Beauvoir lo relata así: “Había visto paraguas-buitres, zapatos-esqueletos, rostros horribles; a ambos lados y por detrás de él, pululaban cangrejos, pulpos, cosas que hacían muecas” (Cohen-Solal: 1990, p. 149). Esos *regresos*, más que alucinaciones, consistían en una deformación de la realidad, los objetos se le transformaban, al punto que le dijo a Simone De Beauvoir que tenía temor de *volverse loco*. Con los años, esas alucinaciones con cangrejos aparecerán en su obra de teatro *Los secuestrados de Altona* ([1959] 1973). Además, esa depresión también pudo estar relacionada con la experiencia apasionada y fracasada que tuvo entonces con *la pequeña rusa* -como la llamaban- Olga Kosakiewicz, con quien tuvo un intento frustrado de relación afectiva que buscaba incluir también a Simone de Beauvoir y la escritora relatará años después en *La invitada* (de Beauvoir: 1961).

No se conoce si Sartre volvió a recurrir a Lacan a raíz de esa segunda experiencia con la mescalina, pero se sabe que hubo un intento fallido de análisis “muchos años después” (Gerassi: 2011). Aunque no existen referencias de Lacan sobre Sartre como paciente, se encuentran algunos indicios significativos sobre el tema. Más de 30 años después de esos primeros encuentros clínicos, Lacan vuelve a hacer varias alusiones a Sartre en el *Seminario 10* sobre *La angustia*, (Lacan: [1962-1963] 2007). Lo nombra entre aquellos referentes del pensamiento existencialista, que define como una filosofía cuya ambición es “la proyección del yo (*je*) en una introducción a la angustia” (Lacan: 1962-1963, p. 15) y luego invoca a tres *testigos* para hablar de su tema: Heidegger, Sartre y él mismo. Lo presenta así:

El último en llegar -y quizás no sea de los menos grandes-, el Sr. Sartre, se dedica expresamente a poner de nuevo a este caballo [del pensamiento existencialista] no sólo sobre sus patas, sino en las parihuelas de la historia (p. 16).

Lacan se refería a que había en esa filosofía cierta degradación y que Sartre había venido no sólo a ponerla de pie, sino más arriba incluso -sobre parihuelas- el armazón que se utiliza para llevar sobre los hombros a un objeto o una persona. Más adelante, en el *Seminario*, hace otra alusión que sólo teniendo conocimiento de las consultas de Sartre sobre las alucinaciones cobra sentido. Al abordar el tema de la

angustia, se refiere al texto *La náusea* ([1938] 1988) de Sartre y a la significación de la experiencia relatada en *El ser y la nada* ([1943] 1989), de niños que hacen agujeros en la arena. Y aquí Lacan habla en primera persona, como lo hace en varios momentos cuando discute teóricamente con Sartre, *oponiendo su propia experiencia a la teoría del filósofo*:

Sea como sea, esta referencia les indica por qué mi propia experiencia no es la misma, en cuanto a lo que uno ve, cuando es pequeño en la playa, o sea cuando no puede hacer un agujero sin que surja agua. Pues bien, lo confieso es una irritación lo que también surge, pero en mí, ante la marcha oblicua del cangrejo, siempre dispuesto a ocultar su intención de pellizcarnos los dedos. Es muy hábil un cangrejo. Pueden darle cartas para que baraje, [...] pues bien, aunque sólo haya dos cartas, siempre tratará de mezclarlas. (Lacan: [1962-1963], 2007: p. 202)

Miller y Leguil reconducen a Sartre la expresión sobre el cangrejo de Lacan (Leguil: 2012). Esa extraña irritación frente a un cangrejo listo a pellizcarlo y que no acepta las cosas como se las dan, abre a la fantasía de qué es lo que podría haber pasado transferencialmente en sus encuentros clínicos. Sartre habla de amistad hacia Lacan, y éste, además de la irritación referida, había hablado de haber seguido con interés la carrera del filósofo, y nunca quiso situarse en relación a él. Así lo dice en una entrevista a Gilles Lapouge para *Le Figaro Littéraire*.

¡Se querría que yo fuese una especie de sucesor de Sartre! Déjeme decirle que esto es hacerse una idea divertida de lo que puede interesarme. Sartre ha tenido cierta función muy precisa, que se puede “evaluar” pero que no tiene ninguna relación con los trabajos que yo conduzco. Sartre es más joven que yo y he seguido con mucha simpatía e interés su ascensión. Pero no me situado nunca, no me sitúo en absoluto en relación con él. (Lacan: 1966, p. 10)

Suena extraña la afirmación de Lacan en el sentido de que Sartre era más joven que él, cuando la diferencia era de sólo cuatro años, y Sartre estaba en su apogeo cuando la *tribu estructuralista* recién comienza a descollar, con Lacan entre ellos. Quizá era útil para sostener la lógica de que no podría ser sucesor de alguien más joven que él. Más allá de esa cuestión, además del registro del encuentro entre un Sartre que consulta a Lacan por su *salud mental*, relación que comienza en 1929, está también el registro de un Lacan que acude a Sartre como referente teórico en su campo, en un texto de 1936.

### **Lacan incorpora *La imaginación de Sartre***

Marie-Andrée Charbonneau, en *An encounter between Sartre and Lacan* (1999) releva un encuentro del psicoanalista con el filósofo, no en un sentido personal sino del encuentro con un texto. La autora sitúa como contexto teórico la clara influencia que ambos autores tuvieron de la fenomenología de Husserl, y sostiene que el texto *Más allá del principio de realidad* (1936, MAPR desde ahora) de Lacan, estrictamente contemporáneo al *Estadio del espejo* de Marienbad, retoma cuestiones centrales del texto de Sartre *La imaginación* ([1936] 1967), publicado ese mismo año 1936. El texto de Sartre es una reelaboración de su Tesis de finalización de estudios superiores, escrita en 1925 con el título de *L'Image dans la vie psychologique: role et nature* (1925, inédita). El director -H. Delacroix- lo invitó en 1936 a publicarla en la colección que dirigía para Editorial Alcan, *Nouvelle Encyclopédie Philosophique* (Contat & Rybalka:

1970, p. 55). Sartre interrumpe entonces la escritura de lo que luego será *La náusea* [1938] y edita el texto de la tesis, proponiéndole a la Editorial que lleve el título de *L'Image*. Pero la Editorial decide publicar sólo una primera parte bajo el título de *L'imagination* [1936]. El texto culmina prometiendo su segunda parte, la que sería publicada recién en 1940 con el título de *L'imaginaire, Psychologie Phénoménologique de l'imagination*. En *La imaginación* ([1936] 1967, LI en adelante) se analiza cómo la psicología académica de su época, está sostenida en supuestos metafísicos de la filosofía que no fueron debidamente criticados. A continuación, se le dedica un espacio importante a su exposición pues se trata de un elemento clave que Lacan incorpora en el desarrollo de su renovación del psicoanálisis.

El texto desarrolla el tema de la *Imagen* en la filosofía y la psicología, y está estructurado de la siguiente forma: primero, realiza un análisis de la concepción de la imagen en los grandes sistemas metafísicos, preguntándose por esa noción en los sistemas de Descartes, Spinoza, Leibniz y Hume. En ese recorrido analiza el *asociacionismo psicológico*, al que define no sólo como una psicología, sino como “una doctrina ontológica que afirma la identidad radical del modo de ser de los hechos psíquicos y del modo de ser de las cosas” (Sartre: 1967, p. 20).

Critica el asociacionismo de Taine en tanto sostiene que no hace una experiencia de la realidad, sino que parte de un postulado *a priori* a partir del cual su teoría psicológica termina siendo sólo una *deducción* lógica. “Lo que durante tanto tiempo se ha considerado un empirismo no es pues sino una fallida metafísica realista” (1967, p. 27). La psicología de Taine se trata entonces de una *psicología deductiva*, y los hechos presentados en el marco de esa fundamentación cumplen la función de disimular que se trata de un desarrollo lógico de las tesis de las que se parte (p. 26) Aún con todas sus diferencias, para las diferentes versiones del asociacionismo, la imagen no deja de ser una cosa.

Al abordar *El problema de la imagen e intentos de los psicólogos de descubrir un método positivo* (Sartre: 1967, p. 23), analiza que para investigar la naturaleza de la imagen se parte en la psicología clásica también de definiciones *a priori*. Una de ellas es la que afirma -como Taine- que “todo lo que en el espíritu sobrepasa la sensación bruta se reduce a imágenes, es decir, a repeticiones espontáneas de la sensación” (1967, p. 26), lo que convierte a la imagen en una *reviviscencia*. En este tópico reseña y reflexiona sobre el debate -desatado entre psiquiatras, psicólogos y filósofos- sobre las alucinaciones. La argumentación del texto sólo compete para referenciar aquellos conceptos y términos que permiten analizar la participación de la argumentación sartriana en la conceptualización de Lacan sobre la imagen y el sujeto.

En ese apartado Sartre aborda los desarrollos de Binet, Bergson, Ribot y Taine, terminando con Leibniz y Husserl. Y en este contexto, Sartre invoca la conocida respuesta de Leibniz a Locke en la discusión sobre el innatismo: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus*, “Nada hay en la mente que previamente no estuviera en los sentidos”, había citado Locke, a lo cual Leibniz replica “excepto la mente misma” (Sartre: p. 33).

Cuando Sartre trabaja el problema de *las características de la imagen verdadera* (1967, p. 75) analiza cómo los filósofos diferenciaron imagen y percepción *a priori* o - como lo dice Sartre- de forma metafísica. No se realizó una investigación para diferenciar cómo la estructura psíquica *imagen* o la estructura *percepción* se dan a la reflexión, que los psicólogos asociacionistas “no se preguntaron si las formaciones psíquicas se dan inmediatamente a la consciencia por lo que son: [sino que] se instalaron en el punto de vista lógico-metafísico de la verdad”.

Concomitantemente, el criterio de verdad dependía de la relación de la imagen con el objeto: “las que tienen un correlato exterior se llaman verdaderas o ‘percepciones’, las demás ‘imágenes mentales’ (p. 76), lo que llevó a Taine al extremo de afirmar que “la percepción era una alucinación verdadera”. También Sartre analiza cómo otros autores realizan la clásica distinción entre imagen y percepción, enfrentándose a distintas soluciones. Se señala la de Hume, en tanto es una de las que retoma Lacan en su texto. Hume afirma que *imagen* y *percepción* son idénticas por naturaleza difiriendo en la intensidad “Las percepciones son ‘impresiones fuertes’, las imágenes ‘impresiones débiles’ [*les perceptions sont des ‘impressions fortes’, les images des ‘impressions faibles’*] (p. 82). Para otros asociacionistas hay una diferencia esencial entre ellas, y la instancia que debe distinguir a ambas es el *juicio*, así se le “confiaría a la espontaneidad del juicio el cuidado de distinguir entre imagen y sensación” (p. 83), lo que supone otro el criterio de verdad. Ahora no se trata de una “relación de conformidad con el objeto externo”, sino del “acuerdo de las representaciones entre sí” (pp. 83-84) Ese juicio necesita establecer comparaciones con otras representaciones y su resultado siempre es un juicio que sólo llega a ser probable, nunca definitivo.

En la búsqueda de una *psicología concreta*, Sartre sostiene que “la teoría metafísica de la imagen fracasa definitivamente en su intento de encontrar la consciencia espontánea de imagen, y *el primer paso de una psicología concreta* debe consistir en liberarse de todos los postulados metafísicos” (p. 89-90). Otra postura es la de Meyerson, quien afirma que “la imagen no es una percepción o una sensación debilitada” (*sensation affaiblie*) sino que es un primer paso hacia la abstracción y la generalización (p. 90). “La imagen es, pues, una percepción repensada y, por tosca que pueda parecer aún, racionalizada, es ya una racionalización de lo dado sensible” (citado por Sartre: p. 90)

En el apartado sobre *El problema de las relaciones de la imagen con el pensamiento*, sostiene que, para la vertiente cartesiana del asociacionismo, “la imagen es una idea que forma el alma en ocasión de una afección del cuerpo” (p. 94). La imagen es un estado de consciencia proveniente de estímulos internos mientras que las percepciones lo son de estímulos externos. El sistema nervioso entonces posee la capacidad de recobrar el estado logrado por una excitación previa, desencadenado nuevamente por una “huella cerebral o engrama” (1967, p. 94 *trace cérébrale ou engramme*). Si esas imágenes se suceden por vías mecánicas o fisiológicas ¿cómo podrían ser un auxilio del pensamiento? Las leyes de la asociación (*liaisons associatives*) como la semejanza o la contigüidad producirían un pensamiento pasivo, reaccional, y de esa manera un determinismo -que en última instancia es fisiológico- es la base de las leyes de la lógica que organizan el pensamiento (p. 95). Sartre analiza críticamente el asociacionismo por su reduccionismo y pasivización del sujeto, en tanto propone “la génesis pasiva por asociación” (*genèse passive par association*) del pensamiento, y la consciencia se ve limitada a reflejar el mundo de las cosas (p. 99). *Se relevan detenidamente estas argumentaciones de Sartre, pues son retomadas a la letra por Lacan en su texto MAPR.*

Como alternativa a la psicología asociacionista, Sartre propone un método distinto para abordar los problemas de la imagen: el de *la fenomenología de Husserl*. Con el fin de *constituir una psicología fenomenológica*, es necesario apartarse de los métodos de la psicología tradicional, imbuidos de un realismo espontáneo. Propone que los hallazgos de la fenomenología pueden ser válidos también para el psicólogo

(1967, p. 112). El método fenomenológico de la reducción o *epojé* puede ser un modelo para los psicólogos, pues se trata de una puesta entre paréntesis de la actitud natural. Sartre define la fenomenología como: “una descripción de las estructuras de la consciencia trascendental, fundada en la intuición de las esencias de tales estructuras” (p.113). Esa psicología no es deductiva sino, como toda ciencia fenomenológica, es descriptiva. Propone una nueva definición de la imagen basada en la *intencionalidad*, y cita a Husserl “Todas las vivencias (*Erlebnisse*) que tienen en común esa propiedad de esencia se llaman también *vivencias intencionales* en la medida en que son consciencia de algo, se dice que “se refieren intencionalmente a ese algo” (p. 116). *La intencionalidad es la estructura esencial de la consciencia*. Ya no se trata de que sea una sensación débil, ni un estímulo que reaviva una percepción, ni un contenido inerte de la consciencia. *La imagen es una estructura intencional*, es una consciencia sintética en relación a un objeto trascendente, que no está en la consciencia (p. 118). A partir de esa definición que diferencia entre imágenes y percepciones, buscará luego de aplicar la reducción fenomenológica, poder distinguir el mundo real y el mundo imaginario, a partir de la intencionalidad.

Husserl llama el *acto noético* a la comprensión o intelección activa, se trata de una vivencia, a diferencia de *noema*, que es lo concebido, la significación pasiva. Para Sartre *la imagen es un acto*; no es una cosa, sino la consciencia de una cosa. El texto de Sartre se inscribe en la búsqueda de una psicología fenomenológica, busca un “progreso hacia lo concreto” (p. 58). La intención de una imagen no es la intención de una percepción, es a partir de la intencionalidad que propone renovar toda la teoría de la imagen (p. 91), sosteniendo que “la imagen no es sino un nombre para un cierto modo que tiene la consciencia de apuntar a su objeto” (p. 119).

En la última sección del texto desarrolla *Las contradicciones de la concepción clásica*, y analiza las distinciones entre imagen y sensación, y entre lo imaginario y lo real. Discute la afirmación de Hume de que la imagen es una “impresión débil” de la percepción (p. 99) y propone no considerar a las imágenes como realidades: “sucede con las imágenes como con la sustancia pensante; son realidades metafísicas que no corresponden a ninguna experiencia” (p. 105). Sartre aquí le dedica un lugar especial a analizar la filosofía de Husserl, cuyas obras publicadas considera el gran acontecimiento de la filosofía. Afirma que “La ficción es el elemento vital de la fenomenología” (p. 113) y presenta los conceptos de *Epojé*, e *intencionalidad*: “la intencionalidad, tal es la estructura esencial de toda consciencia” (p. 116). También hay un énfasis en el sentido “Nuestra intuición no se dirige al objeto de la intuición sensible sino a la significación” (p. 103). Termina el texto afirmando que con Husserl “el camino está libre para una psicología fenomenológica de la imagen” (p. 127) y promete una nueva obra que abordará “la descripción fenomenológica de la estructura “imagen” (p. 129). En ese texto, las nociones de *Imagen*, *acto* y *consciencia* se aproximan e implican mutuamente, es así como pueden articularse las siguientes afirmaciones: “La consciencia es acto, y todo lo que existe en la consciencia existe en acto” (p. 33) “La intencionalidad es la estructura esencial de toda consciencia” (p. 116) y “La imagen no es sino un nombre para un cierto modo que tiene la consciencia de apuntar a su objeto” (p. 119). Así se aparta de toda noción que suponga a la imagen como un contenido dentro de la consciencia.

No es clara la fecha exacta del año en que apareció *L'Imagination*, salvo que fue publicada en 1936 y se cuenta con el dato de que para noviembre-diciembre de ese mismo año, Merleau-Ponty ya había hecho una reseña que apareció en el *Journal de Psychologie normale et pathologique* (Contat & Rybalka: 1970, p. 54). La reseña del

amigo de Sartre es favorable, aunque no acuerda con la severidad con la que se trata a la teoría de Bergson. Es clara la valoración de Sartre de la fenomenología de Husserl, que le suministra el método para analizar las distintas posiciones filosóficas y psicológicas, y también su relación a la psicología científica, que entiende en el sentido de Politzer de *psicología concreta y antiobjetivista*.

En busca de una teoría no objetivista, Sartre propone: "La imagen es, entre los datos sensibles, lo que no puede pasar a lo objetivo. *La imagen es la subjetividad* ([1936] 1967, p. 84). Ese elemento -la imagen- constituye el aporte más claro de Sartre del momento para dar cuenta de la subjetividad, y será incorporado por Lacan en su trabajo de renovación de la teoría psicoanalítica. La otra interlocución fundamental que Lacan incorpora en MAPR son las críticas de Politzer al psicoanálisis, y sus conceptos caracterizados como concretos.

Es notable que en el mismo año en que Sartre publica su texto (1936) Lacan publica otro donde incorpora varios de sus conceptos y discute sus argumentos, lo que hace pensar en la posibilidad de que hubiera un contacto muy cercano entre ambos autores. El hecho de que Sartre luego del incidente de la mescalina, ocurrido en 1935, haya entrado en contacto con Lacan en busca de asistencia, provee de un marco para su cercanía física, pero el texto de Lacan MAPR da muestra también de la cercanía teórica de ambos autores en ese momento, de un Lacan atravesado por Politzer y con elementos de la fenomenología sartriana para renovar el psicoanálisis, y de un Sartre que propone una psicología fenomenológica siguiendo el ideal politzeriano, y que discutirá luego con Freud para proponer un psicoanálisis existencial que no sea pasible de las críticas de la psicología concreta.

### **La psicología concreta de Politzer: sentido, drama y complejo**

Georges Politzer, nacido en Hungría en 1903, país del que huye debido a que su familia participa de la revolución fracasada de 1919, año en el que parte hacia Viena donde asiste a los encuentros de la Sociedad Psicoanalítica, en los que conoce a Freud y a Sándor Ferenczi. Se radica en Francia desde 1921, donde se destaca en el estudio de la filosofía, y llega a ser profesor en varias Universidades. Asiste a las presentaciones de enfermos de George Dumas -amigo de Janet- quien en sus presentaciones hacía una crítica irónica del psicoanálisis, críticas frente a las cuales reacciona con una ferviente defensa de la posición de Freud. En 1925 participa del grupo que funda la revista *Philosophies*, junto a Paul Nizan y Henri Lefevre, este último uno de los grandes pensadores marxistas de su época. Sostuvo el proyecto de una *Psicología Concreta*, que proponía hacer un análisis crítico del psicoanálisis, el behaviorismo y la escuela de la *Gestalt*, pues las tres corrientes se oponían fundamentalmente a la psicología clásica, y tenían en su esencia una *actitud concreta*. El proyecto, además de las críticas, debía completarse con un ensayo mayor que se titularía *Essai critique sur les fondements de la psychologie*. El único de los textos programáticos que Politzer llegó a escribir fue *Critica de los fundamentos de la psicología. El psicoanálisis ([1928])*, porque al poco tiempo abandonó su propósito por afiliarse al Partido Comunista Francés, dedicándose a estudiar marxismo y economía, y a enseñar en la *Universidad Obrera de París*, fundada en 1932. Al producirse la ocupación nazi de Francia, se une a la resistencia y asume la dirección de periódicos clandestinos. Termina siendo atrapado, torturado y finalmente fusilado por los alemanes en mayo de 1942, a los 39 años. Sus aportes -más conocidos por el gran público- fueron *Principios elementales de filosofía* (1966), recopilación de sus clases

en la Universidad Obrera de 1935-36, pero el que más impacto tuvo en una generación del pensamiento francés, fue su primer libro, su *Crítica*.

En ese texto, denigra los procedimientos epistemológicos de la abstracción, el realismo y el formalismo propios de la psicología clásica que se encuentran dentro del psicoanálisis mismo (Politzer: [1928], 1966, p. 110). El texto de Politzer marcó a toda una generación en cuanto a la lectura del psicoanálisis. Numerosos autores -entre ellos Lacan, Sartre, Lagache, Merleau-Ponty, Althusser y aún el joven Foucault- tomaron elementos de esta obra, muchas veces sin citarla, dado que se trataba de un autor mirado con recelo desde la academia. Entiende que el psicoanálisis, en su intención, fue un paso fundamental hacia una *psicología concreta*, y la crítica que debe hacerse al psicoanálisis debe ser, no desde otra psicología oficial, sino situados desde el conflicto que se presenta entre la *actitud concreta y la abstracta* dentro del mismo psicoanálisis (1966, p. 215). Politzer propone "*apartarse de las entidades espirituales y centrarse en la vida dramática del individuo*", entendiendo que "*el método tal cual lo concibe Freud [debe alejarse]... de la investigación de la realidad interior [abstracta] para no ocuparse sino del análisis del drama*" (p. 109), drama que siempre debe ser concebido *en primera persona*. Dice eso analizando fundamentalmente el método de análisis de sueños freudiano, que rescata fundamentalmente. Sostiene que en el psicoanálisis freudiano hay recaídas en una *psicología abstracta*, en el objetivismo de la tercera persona y el realismo; a pesar de las afirmaciones de Freud de que sus conceptos son extraídos de la experiencia clínica.

Crítica la noción de inconsciente de Freud, que entiende como *el colmo de la abstracción* (1966, p. 199), afirmando, a su vez, que "el inconsciente no representa en psicoanálisis más que *la medida de abstracción que sobrevive en el interior de la psicología concreta*" (1966, p. 147), sosteniendo que *psicoanálisis e inconsciente* no son elementos inseparables (1966, p. 176). Propone continuar la actitud concreta del psicoanálisis, rechazando los elementos abstractos -como lo inconsciente, la libido y la pulsión- que representan "el abandono de la inspiración concreta y el retorno a los procedimientos clásicos" (1966, p. 179) Politzer enfatiza que más que construir entidades abstractas, el psicoanálisis debe basarse, para la obtención de datos psicológicos, en el relato y en su significación (1966, p. 180). Propone alejarse de supuestas realidades para estudiar solamente significaciones dramáticas: "no se trata de comprender entidades, o cualidades, sino de comprender el sentido de un comportamiento" (p. 188).

A su vez, valora el concepto de *Complejo de Edipo* para la psicología concreta, en tanto "el complejo de Edipo no es ni un *proceso*, ni mucho menos un *estado*, sino un *esquema dramático* o, si se prefiere, un *comportamiento humano*" (p. 210). Lo mismo plantea para el concepto de identificación: "*la identificación y el complejo de Edipo son nociones elementales que deben servir precisamente para el análisis y la reconstitución del drama humano*" (p. 211). Politzer valora al freudismo en tanto se trata de una inspiración diferente -contraria a la psicología clásica- y entiende la oposición entre el *psicoanálisis* y la *psicología oficial* como "dos formas irreductibles de la psicología: la abstracta y la concreta" (p. 215)

En contraposición a esta postura, Paul Ricoeur no acuerda con la crítica de Politzer y de Sartre al supuesto realismo freudiano, al sostener que ésta no puede ser realizada desde la fenomenología. Ricoeur participa del Coloquio de Bonneval de 1950 sobre *El inconsciente* convocado por Henry Ey, coloquio donde exponen Laplanche y Leclaire, y Lacan participa en las discusiones. El trabajo de Ricoeur *El*

*consciente y el inconsciente*, además de situar cómo la conciencia sigue siendo un problema tan grande como el inconsciente, valoriza la teoría freudiana al sostener que no se trata de un realismo ingenuo, como pretende Politzer en su *Crítica* y Sartre, en *El Ser y la Nada*, al tratar su psicoanálisis existencial.

Lacan utiliza las críticas de la Psicología concreta de Georges Politzer al psicoanálisis, para proponer alternativas a la teoría freudiana del Yo y del inconsciente. El autor, en su *Crítica de los fundamentos* ([1928] (1964) hizo un análisis muy agudo del psicoanálisis, tanto que los psicoanalistas Laplanche y Leclaire, años después, lo interpretaron como un grito de *muerte a la metapsicología*. Se trataba de la crítica al carácter *abstracto*, en el cual según Politzer caían Freud y sus seguidores, y proponía una nueva ciencia: la psicología concreta, una supuesta superación del psicoanálisis tradicional. En esa línea, Lacan toma la categoría de *concreto*, y va a proponer conceptos dentro del psicoanálisis que respondan a la misma. Es así como le va a otorgar ese carácter a dos conceptos fundamentales, los de la *Imago* y el *Complejo*, que, como guía fundamental del pensamiento científico, permitirían fundar el psicoanálisis sobre bases científicas y superar las nociones abstractas de pulsión freudiana, o como la llamó Lacan en aquel momento, impulsión. Así lo propuso en sus textos tempranos *La famille le complexe, facteur concret de la psychologie familiale* ([1938] 2001) y en *De l'impulsion au complexe* [1939] 2006).

Varios autores -Abeijón: 2014; Lutereau: 2012b- han señalado la influencia de la crítica de Politzer en la creación del concepto de Imago de Lacan, pero no han señalado la participación de la Imagen sartriana en este aporte. Pasados los años, Lacan se refiere al *librito de Politzer*, elogiándolo por su crítica mordaz a la psicología universitaria, y su análisis del método freudiano. “Es que puso el énfasis en esto - nadie lo había hecho hasta su época-, que lo esencial del método freudiano para abordar las formaciones del inconsciente es fiarse del relato” (Lacan: 1970, p. 67)

### **1936 - Más allá del principio de realidad: fenomenología y psicología concreta**

El texto de Lacan *Más allá del principio de realidad* (MAPR) apareció en un número especial de la Revista *Evolution psychiatrique*, dedicada a Freud, y está fechado en agosto - octubre de 1936 en Marienbad - Noirmoutier. El grupo de *Evolution*, que Lacan compartía con su amigo Henry Ey, y del cual, en ese año era vicepresidente, tenía entre sus bases la confrontación entre psicoanálisis y psiquiatría. En ese texto, cuyo título hace eco del conocido trabajo de Freud de 1920, Lacan se presenta como un freudiano, miembro de la segunda generación de su escuela -que, en realidad, es la 2ª. para Francia, comenzada tardíamente, y a nivel internacional, es la 3ª. generación- y se propone *definir su deuda y su deber* en el tratamiento del concepto del *principio de realidad* (Lacan: p. 67) En verdad, el tratamiento que le da a este principio no es freudiano, sino fenomenológico, y se encuentra en el marco antimetapsicológico de su propuesta de renovación del psicoanálisis. Lacan recurre al texto de Sartre *La Imaginación* de 1936 para problematizar ese principio, utilizando a la fenomenología para reformular y describir la experiencia psicoanalítica, en un proceso que denomina una *conquista fenomenológica del freudismo* (Lacan: 1936, p. 83). Su texto comparte el mismo objetivo que el de Sartre: aportar a la constitución de una nueva psicología científica, una psicología concreta de inspiración en Politzer. Cabe señalar que los nombres de Sartre y de Politzer no son mencionados en el texto de Lacan, a pesar de ser dos referencias centrales alrededor de las cuales se organiza toda la argumentación.

El análisis de este escrito muestra que *Lacan realiza un trabajo de importación e integración de la noción de Imagen sartriana*, proponiendo una renovación del psicoanálisis que supere la crítica politzeriana de la abstracción, para lo cual cuestiona los desarrollos metapsicológicos del psicoanálisis y *propone en vez nociones fenomenológicas*. La crítica de Politzer al psicoanálisis es contra todos los procedimientos que en psicoanálisis se sitúan -según él- del lado de la abstracción, el realismo y el formalismo, en suma, su metapsicología, y valoriza el concepto de relato, significación, escucha de la singularidad. Politzer valora al psicoanálisis como el principio de la psicología concreta. Lacan -ya desde el título- se propone tratar el tema del principio de realidad freudiano, lo cual realiza de una forma muy particular. Primero solicita que se le conceda el crédito de haber realizado una exégesis de la psicología de su tiempo, para pasar a un segundo momento de crítica. Se sabe, profundizando los indicios que señala Charbonneau (1999), expuestos anteriormente, que, en este balance de la psicología asociacionista, Lacan toma en préstamo el exhaustivo recorrido de Sartre, y comparte varias de sus conclusiones. Es así que, en su texto, enuncia: “el asociacionismo va a revelarnos sus implicancias metafísicas” (Lacan: 1936, p. 69), para luego realizar un acercamiento entre la metafísica filosófica y la metapsicología, que Sartre no critica en su texto, pero sí Politzer.

Respecto a la diferencia entre las nociones de verdad y realidad de la imagen, Lacan las presenta como *Verité de la psychologie et psychologie de la verité*, donde afirma que el problema de la psicología asociacionista es sostenerse en el registro de la verdad, antes que en el de la realidad. Luego opone la función de lo *real* de la psicología contemporánea a la función de lo *verdadero*, propia del asociacionismo, retomando las referencias del acceso a la realidad que se hace a través de las imágenes.

Al comenzar el texto, Lacan alude a que -en su caso y el de su generación- no se trata de una *conversión* a la fenomenología. (En castellano, en los *Escritos 1*, aparece por error la palabra *conversación* en vez de *conversión*). Esta extraña mención de Lacan en realidad es una respuesta a una expresión de *La imaginación* de Sartre, en tanto el filósofo afirma que en ese momento se denomina a la fenomenología como una *conversión filosófica (conversion philosophique)*. En su texto, Sartre afirma que *entre la imagen y la idea hay un hiato*, en el paso del plano imaginativo al ideativo hay un salto, y esa discontinuidad “implica necesariamente una revolución o, como se dirá más tarde, una ‘conversión’ filosófica” (Sartre: [1936] 1967, p. 19) para poder hacer frente a este problema. Lacan responde a esa afirmación sartriana en su texto, aclarando que lo que él propone no se trata de una cuestión de conversión, adhesión afectiva, sino de una elección madura.

Para el psiquiatra o el psicólogo que se inicia en nuestros años treinta en el método psicoanalítico, no se trata ya de una de esas conver[s]aciones que rompen un progreso mental y que, como tales, atestiguan menos una elección madura en la investigación que la explosión de una secreta discordancia afectiva (Lacan: [1936] 1988, p. 19).

Esa referencia a Sartre muestra el diálogo que con él mantiene Lacan, y el lugar del pensamiento del filósofo, en tanto constituye un punto de referencia, pues se basa en sus ideas y conclusiones, pero también el portador de argumentos que deben ser corregidos, como se verá que ocurre en el desarrollo del pensamiento lacaniano. Luego Lacan fundamenta científicamente el psicoanálisis freudiano criticando la supuesta objetividad de la psicología, y propone en cambio que el objeto de la psicología debe ser relativo: “La psicología se constituye como ciencia cuando la

relatividad de un objeto es planteada por Freud, si bien restringida a los hechos del deseo” (1988, p. 67). Esta crítica se puede relacionar con la denostada objetividad de la tercera persona de la que habla Politzer. Para eso se aboca a una *crítica del asociacionismo* (1988, p. 67), en cuyo recorrido recurre a las referencias y argumentos de LI de Sartre, así como en los años ‘50 utilizará los argumentos de *La Trascendencia del Ego* ([1936] 1968) para realizar la crítica de la *Ego-Psychology* en el *Seminario II*.

El MAPR es el texto más politzeriano, y quizá también el más sartriano, que Lacan haya escrito. Afirma, desde una perspectiva de la psicología concreta, que el psicoanálisis tiene el valor de un conocimiento pionero para dicha psicología; lo que Politzer mismo llamaba reconocer el valor de la actitud concreta del psicoanálisis, frente a su actitud abstracta. Lacan lo pone en estos términos: “La nueva psicología no sólo reconoce al psicoanálisis derecho de ciudadanía, al recortarla incesantemente en el progreso de disciplinas partidas de otros horizontes, demuestra su valor de vía pionera” (Lacan: 1988, p. 67). Para lograr una *psicología que se constituye como ciencia*, propone considerar al psicoanálisis como una ciencia con un objeto relativo, siempre que esté *restringido a los hechos del deseo* (1988, p. 67).

Luego, pasa a una crítica del asociacionismo y para eso afirma que es “legítimo hacer prevalecer el método histórico en el estudio mismo de los hechos del conocimiento” (p. 68), método histórico que recomienda en ese momento y es el apropiado también en la investigación en que se sustenta esta tesis. Al referirse a la crítica al asociacionismo, recurre nuevamente a *La imaginación* (1936), como puede relevarse por el uso de la terminología y las argumentaciones sartrianas. Se refiere a dos conceptos que Sartre utiliza para reseñar “el problema de las relaciones de la imagen con el pensamiento” (Sartre: 1936, pp. 92-111), específicamente las soluciones cartesianas. Esos conceptos que Lacan integra a su texto son: el *engrama* (*engramme*) -que denomina mecanicista- y la *vinculación asociativa* (*liaison associative*) del fenómeno mental (Lacan: 1988, p. 69) afirmando que esa concepción tiene por resultado “hacer pasar de lado [...] la actividad del sujeto en la organización de la forma” y enfatiza “la necesidad de una especie de análisis [...] cuya ausencia torna caduca toda explicación en psicología y se llama *análisis fenomenológico* (1988, p. 69), como el que Sartre lleva a cabo de la imagen en LI. Allí Lacan añade la conclusión de la lectura de Sartre sobre las implicaciones metafísicas del asociacionismo: “la teoría asociacionista está dominada por la función de lo verdadero” y, por lo tanto, “no es una ciencia esta psicología (p. 69), en tanto no se basa en la experimentación.

Con respecto a la naturaleza de la imagen, Sartre sostenía que “En Hume la *imagen* aparece como una *percepción debilitada* [*comme un affaiblissement de la perception*], como un *eco* [*écho*] que le sigue en el tiempo; Bergson la convierte en una *sombra* [*ombre*] que duplica la percepción” (1967, p. 45). Y sobre la teoría de Taine sostiene que “*El espíritu es un ‘polípero de imágenes’*” [*L’esprit est un polypier d’images*], tal la comprobación última de la psicología analítica” (1967, p. 26). Esas afirmaciones aparecen en el texto de Lacan retomando los mismos términos y metáforas:

A la *imagen*, que, de acuerdo con el espíritu del sistema, se la considera como una *sensación debilitada* [*sensation affaiblie*] en la medida en que da un testimonio menos seguro de la *realidad*, se la estima como el *eco* y la *sombra* [*l’écho et l’ombre*] de la sensación, identificada, de ahí, con su huella, con el *engrama* [*engramme*]. La concepción -esencial para el asociacionismo- *del espíritu como un “polípero de imágenes”* [*l’esprit comme d’un polypier d’images*] ha sido criticada, sobre todo, como

afirmadora de un mecanicismo puramente metafísico, pero no se ha advertido menos que su absurdidad esencial reside en el empobrecimiento intelectualista que le impone a la imagen. (Lacan: 1936, pp. 71-72, *las cursivas son nuestras*)

El texto de Lacan innova proponiendo una *descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica* (p. 75) donde muestra ya su interés por el lenguaje, y utiliza la categoría de *intencionalidad* fenomenológica, para incorporarla a la descripción de la clínica del psicoanálisis. El concepto de *intencionalidad* había sido acuñado por el filósofo y psicólogo Franz Von Brentano (1834 -1917), que tuvo entre sus alumnos a Husserl y a Freud, (quien obtuvo bajo su dirección un Doctorado en Filosofía en 1873). Von Brentano era amigo de Josef Breuer -casado con la hermana de Anna von Lieben- futura paciente de Freud conocida como Ana O. (Roudinesco y Plon: 2008, p. 142)

El filósofo afirmaba que sólo las imágenes mentales tienen *intencionalidad*, entendiendo por esta, la propiedad de la consciencia de siempre estar tomando a un objeto u otro, es decir, que *toda consciencia es consciencia de algo*, de un objeto real o imaginario, así como toda percepción es *percepción de*, y todo amor u odio es *amor u odio de*. El concepto es retomado luego en las producciones de Husserl y de Sartre. Lacan -en su texto- incorpora la intencionalidad, la importa, de una manera distinta a su significación original, refiriéndose más bien a la intención, propone hacer una lectura de distintas formas de intención(alidad) que debe reconocer el analista en su práctica, tales como la “intención reivindicativa, intención punitiva, intención propiciatoria, intención demostrativa, intención meramente agresiva” (p. 76).

Además, Lacan utiliza argumentalmente a la *imagen* para proponer una descripción y explicación fenomenológica de los resortes de la técnica analítica. En la asociación libre “el sujeto va a traicionar la *imagen* que lo sustituye” (p. 77) y es así que cuando las intenciones se manifiestan en el discurso “el sujeto ignora esa *imagen* que el mismo presenta con su conducta” (p.78). El “analista actúa de tal modo que el sujeto toma consciencia de la unidad de la *imagen* que se refracta en él en efectos extraños, según la represente, la encarna o la conozca” (p. 78, *cursivas añadidas*). El analista opera por la interpretación y la transferencia, y en ese proceso

*se reconstituye la imagen*, la conducta deja de imitar la sugestión, los recuerdos recuperan su densidad real, y el analista ve el fin de su poder, inútil de allí en adelante debido al fin de los síntomas y a la consumación de la personalidad.

[...] tal es la descripción fenomenológica que se puede dar de lo que ocurre en la serie de experiencias que forman un psicoanálisis. Trabajo de ilusionista se nos podría decir, si no tuviera por fruto, justamente, la resolución de una ilusión. En cambio, su acción terapéutica se debe definir esencialmente como un doble movimiento mediante el cual la *imagen*, primero difusa y quebrada, es regresivamente asimilada a lo real, para ser progresivamente desasimilada de lo real, es decir, restaurada en su realidad propia. Una acción que da testimonio de la eficiencia de esa realidad. (Lacan: 1988, p. 78-79, *las cursivas son nuestras*)

En ese párrafo, Lacan integra a la imagen en el corazón mismo de la experiencia analítica, marcada por esos dos momentos de asimilación y desasimilación de la imagen a lo real. La utiliza en la línea en que discute con Freud su principio de realidad, como lo dice el título, en tanto que lo entiende como un posible riesgo de la definición del yo freudiana, centrada en la modificación del ello por el contacto con la realidad, por medio del sistema percepción-consciencia, y prefiriendo la otra vía de

argumentación freudiana, la del narcisismo constituida por un nuevo acto psíquico, lugar donde Lacan ubica a la identificación con la imagen en el Estadio del espejo.

Además, hace un contrapunto entre la función de lo verdadero de la teoría asociacionista, con la noción de realidad psíquica freudiana, lo que da sentido al título del texto *Más allá del principio de realidad*. En ese trabajo Lacan reinterpreta el psicoanálisis de Freud, con una perspectiva de la psicología concreta de Politzer, es decir, profundizando ciertas líneas argumentales del psicoanálisis y rechazando otras. Rechaza el instinto y lo que él llama una lectura sustancialista de la libido, e inserta los hallazgos de la fenomenología sartriana en relación a la imagen: la crítica al asociacionismo, la discusión de la noción de engrama, de la pasivización del sujeto, proponiendo un más allá del principio de realidad. Esa realidad es “la realidad psicológica” fenomenológica, que no es un más allá entonces (1988, p. 81), o como lo dirá luego en *Acerca de la causalidad psíquica*, distanciándose del fundador del psicoanálisis: “Freud identifica el Yo con el 'sistema percepción-conciencia', que constituye la suma de los aparatos gracias a la cual el organismo se adapta al 'principio de realidad'” (Lacan: [1946] 1988, p. 169)

Volviendo a su texto *Más allá...*, se trata de escrito donde critica en definitiva el principio de realidad freudiano y su relación con la constitución del Yo, y retoma la imagen sartriana como una alternativa: “Lo que mejor confirma la excelencia del camino definido por Freud para abordar el fenómeno, [...] es el avance prodigioso [...] en la realidad psíquica [...] y apela al “uso genial que Freud supo hacer de la noción de *imagen*, [...] con el nombre de *Imago* [...] para emplear de manera magistral su alcance concreto” [...] (Lacan: 1988, pp. 81-82). En este andamiaje inserta la identificación parental en la constitución psíquica, y fusiona conceptos politzerianos y sartrianos para constituir su teoría del sujeto de ese momento: *la personalidad*. Sobre el *complejo* sostiene que es “el concepto más concreto y fecundo que se haya aportado en el estudio del comportamiento humano, en oposición con el concepto de instinto, que hasta entonces se había revelado ser en este campo tan inadecuado como estéril” (Lacan: 1988, p. 83) En vez de aclarar el complejo por el instinto, sostiene que lo contrario es lo que logra un esclarecimiento. Y aún un último concepto de Politzer, el de *drama en primera persona*:

Por vía del *complejo* se instauran en el psiquismo las imágenes, que informan a las unidades más vastas del comportamiento, *imágenes* con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar, actor único, el *drama* de sus conflictos (1988, p. 83)

La imagen sartriana, elemento que considera concreto, le permite a Lacan junto con el concepto de identificación, realizar una construcción de su noción de personalidad acorde al marco de una nueva ciencia psicológica, y en ese texto el uso del término *Je* parece más cercano al *Ego*, o a la personalidad, donde el *Moi* es sólo una parte. La pregunta de Lacan sobre la imagen y la constitución del *Je* parece hacer eco de preguntas muy relacionadas que se hace Sartre en *La imaginación*, donde se interroga: “¿Como llega a ser consciencia consciente de un sujeto individual esta consciencia inconsciente e impersonal? Y ¿cómo al hacerse *presentes*, las imágenes virtualmente representadas, incluyen de repente la existencia de un Yo [Je]?” Y acerca de la percepción de la imagen y de su relación con el cuerpo sostiene: “cómo [se] produce la aparición de un sujeto que llamará a este cuerpo *mi* cuerpo y a las otras imágenes *mis* representaciones? (Sartre: [1936] 1967, p. 41). A su vez, puede considerarse que la teoría del *Estadio del Espejo* da una respuesta a esa pregunta de

Sartre, pregunta que aúna a la vez el origen del yo, la representación de la *imagen*, y la constitución del *cuerpo* propio.

El texto de Lacan, ya desde el subtítulo el texto muestra sus intenciones de ajuste de cuentas con el freudismo: “*Más allá del principio de realidad: en torno a este principio fundamental de la doctrina de Freud, la segunda generación de su escuela puede definir su deuda y su deber*” (Lacan: 1988a, p. 67). Lacan critica el paso freudiano de lo fenomenológico a lo metapsicológico que concluye con el *principio de realidad*, y propone no dar ese paso, además de preguntarse por la constitución de esta realidad.

Charbonneau afirma que “Lacan nunca pudo haber escrito *Más allá del principio de realidad* en la forma particular en que la escribió, si no hubiera consultado *La Imaginación* de Sartre” (p. 34, *la traducción es nuestra*) y sostiene que el psicoanalista encuentra en ese texto la fuente de “la base misma del argumento desarrollado”. Antes que entenderlo tan linealmente, habría que puntualizar que ambos textos tienen objetivos y universos distintos, que se traslapan por sectores. El texto de Sartre es un desarrollo de psicología fenomenológica sobre la imagen, y es un insumo valioso para el proyecto lacaniano de fundamentar al psicoanálisis como ciencia. También le sirve a Lacan para analizar la experiencia freudiana en términos fenomenológicos utilizando la imagen como concepto fundamental, que incorpora e importa al psicoanálisis para dar cuerpo a las nociones psicoanalíticas de Imago y Complejo freudianos. En vista de la ausencia de referencias a Sartre, y que hasta el momento esa relación entre ambos textos no había sido identificada o confirmada por otros autores, Charbonneau propone mostrarla mediante la identificación de los argumentos y el vocabulario utilizados, así como los autores y citas textuales referidos, lo que podría llamarse, usando una imagen musical, la identificación de los motivos sartrianos en Lacan. El texto MAPR fue escrito de forma contemporánea a la participación fallida de Lacan en el Congreso de Marienbad, al punto que fue firmado en esa misma ciudad, antes de dejar el congreso. Y aunque no se sabe si Lacan tomó de Sartre elementos para escribir su texto del *Estadio del Espejo* de 1936, sí lo hizo para el otro texto que escribió contemporáneamente, es decir que se encontraba leyendo y tomando algunos préstamos de Sartre al tiempo del ya legendario Congreso de Marienbad.

Politzer, por su parte, sostiene que:

El drama es original [...], comprende al *hombre* tomado en su totalidad, y considerado como centro de un cierto número de acontecimientos que tiene un *sentido* precisamente debido a que se refieren a una primera persona. [...] El sentido referido a una primera persona es lo que distingue radicalmente el hecho psicológico de todos los hechos de la naturaleza. En una palabra, *la originalidad del hecho psicológico es procurada por la existencia misma de un plano propiamente humano y de la vida dramática del individuo que se desarrolla en él.* (Politzer: 1966, p. 224)

El drama no es interior, se encuentra en la significación, “para conocer el sentido del drama, es preciso haber recurrido al relato del sujeto” y destaca su desconfianza de dejarse llevar por la abstracción “soy psicólogo, no metapsicólogo” (1966, pp. 227-228) Dice que -para Freud- explicar un hecho psicológico es “reducirlo a las leyes conocidas de la psicología clásica”, dejando intactos los fundamentos de ésta a pesar de la novedad de sus hallazgos. Politzer critica la noción de libido de Freud tal como la expresa en su Psicología de las masas: “libido es un término tomado la teoría de la afectividad. Designamos de este modo la energía considerada como magnitud cuantitativa (no mensurable aún de las tendencias relacionadas con lo que resumimos

con la denominación de amor” (Freud: [1921] 1979b, p. 196). Politzer (1966, p. 195) critica el uso que hace Freud de la teoría de la libido, afirmando que cede a la abstracción teórica, y se deja llevar por un ideal científico poblado de *fantasías fisiológicas, energéticas y cuantitativas*.

Lacan retoma esa crítica de Politzer en su texto, en el marco de hacer una crítica a la metapsicología, y propone una solución recurriendo a la *imagen* sartriana “Una vez valorada *la conquista fenomenológica del freudismo, pasaremos ahora a la crítica de su metapsicología*”. El primer concepto que critica es la noción de *libido*, por ser el resultado de una “inducción con una audacia rayana en la temeridad”, y sostiene que “no discutiremos aquí esta hipótesis, desde que nos parece ajena al campo propio de la psicología” (Lacan: [1936] 1988, p. 84). También critica el sustancialismo de la noción de libido. Nótese la distancia y la crítica de Lacan con el psicoanálisis freudiano, y el gesto de renovación, proponiendo abandonar -o entender de otra manera- el concepto energético de *libido* para, basándose en la imagen, y pasar a entenderlo como una notación simbólica. Es la imagen la solución fenomenológica para los problemas metapsicológicos / metafísicos del psicoanálisis:

En cambio, como *concepto energético*, la libido sólo es la notación simbólica de la equivalencia entre los dinamismos que las *imágenes* invisten en el comportamiento. Es la condición misma de la *identificación simbólica* y la entidad esencial del orden racional, sin las cuales ninguna ciencia podría constituirse. Gracias a esta notación, la eficiencia de las *imágenes*, todavía sin relación posible con una unidad de medida, pero provista ya de un signo positivo o negativo, se puede expresar por el equilibrio que aquéllas logran y, de alguna manera, por un método de doble pesada. Con empleo tal, *la noción de libido ya no es metapsicológica*: es el instrumento de un progreso de la psicología hacia un saber positivo. (Lacan: 1988, p. 84, *las cursivas son nuestras*)

Ese texto es ejemplar en cuanto a la construcción de los conceptos en el psicoanálisis lacaniano, en tanto lo muestra en un dialogo permanente con las teorías psicológicas de su época y utilizando las herramientas que le ofrece la psicología fenomenológica sartriana para dar respuesta a las críticas de Politzer al carácter metapsicológico del psicoanálisis. Se reconoce el esfuerzo de Lacan de nutrir el psicoanálisis con nuevas bases, y entre ellas, la utilización de la imagen sartriana. Véase cómo Lacan la introduce en la constitución de la personalidad:

Se ha definido una distribución de lo que podríamos llamar los puestos *imaginarios* que constituyen la personalidad, puestos que se ven distribuidos -y en los que se componen, según sus tipos- por las *imágenes* ya evocadas como informadoras del desarrollo: son el ello, el yo y la instancia arcaica y secundaria del superyó (Lacan: 1988, p. 85)

Otra apelación a la imagen para constituir la realidad del hombre y aún su propio yo (*Je*) es la siguiente:

¿Cómo se constituye, *a través de las imágenes* -objetos de interés- esa realidad en la que concuerda universalmente el conocimiento del hombre? Y cómo a través de las identificaciones típicas [a la imagen] del sujeto se constituye el yo (*Je*), en que aquel se reconoce (p. 85)

Lacan resalta que, frente a esas preguntas, Freud responde apelando a la metapsicología y propone un principio de realidad “cuya crítica [...] constituye el fin de nuestro trabajo”. Es decir, que si Lacan titula ese texto *Más allá del principio de*

*realidad*, lo hace en el sentido de criticar que Freud haga el salto al terreno de la metapsicología, que pase al campo de lo abstracto. Culmina prometiendo un segundo artículo ocupándose de otra realidad, la *realidad de la imagen*, investigación que “juntamente con la disciplina freudiana, asisten a la nueva ciencia psicológica” (1988, p. 85). Ese texto es un pivote en la conceptualización de Lacan. La referencia a la *imagen* deja lugar luego a la *Imago*, que recogerá la impronta de la imagen sartriana y que se ha de referenciar en otros contenidos provenientes de otras disciplinas, tales como la etología, la psicología de Wallon, o la Gestalt, para construir su registro imaginario. Cuando Lacan critica la pasivización del sujeto del asociacionismo, suma como elemento *la actividad del sujeto en la organización de la forma* (p 69), un Gestaltismo que Politzer agrega junto al behaviorismo y al psicoanálisis, como tres disciplinas que contribuyen por su existencia misma a revelar los problemas y las limitaciones de la psicología clásica, siendo el más relevante el psicoanálisis. Politzer (1966, p. 211) señala que “Para Freud [...] la identificación y el complejo de Edipo son nociones elementales que deben servir precisamente para el análisis y la reconstitución del drama humano”.

Con respecto al elemento de *drama en primera persona*, Lacan lo incluye abiertamente, recurriendo a una metáfora teatral. En el siguiente pasaje se ve cómo resignifica -en el campo del psicoanálisis- las nociones de *complejo*, *imagen*, *drama* -en primera persona- e *identificación a la imagen* y constituye un ejemplo notable de su trabajo de *bricoleur* llevado adelante en su renovación del psicoanálisis.

Por la vía del *complejo* se instauran en el psiquismo las *imágenes* que informan a las unidades más vastas del comportamiento, *imágenes con las que el sujeto se identifica* una y otra vez para representar, actor único, el *drama* de sus conflictos. Esta comedia, situada por el genio de la especie bajo el signo de la risa y las lágrimas, es una *commedia dell'arte* [...] En ella se pueden reconocer los mismos personajes que han sido tipificados por el folklore, los cuentos y el teatro para el niño o para el adulto: el ogro, el fustigador, el tacaño, el padre noble; los *complejos* los expresan con nombres más científicos. (Lacan: 1936, p. 83, *las cursivas son nuestras*)

En esa inclusión, la operación lacaniana también realiza una relectura del papel de la imagen en Freud. Cuando Freud se refieren a la identificación, generalmente no utilizar la expresión de *Identificarse a una imagen*, no utiliza a la imagen para explicar el proceso identificatorio. Las definiciones clásicas de Freud utilizan otros términos: “El psicoanálisis conoce la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con la otra persona” (Freud: [1921] 1979b, p. 99) El niño “toma al padre como su ideal” (1979b, p. 99) y distingue entre identificación y elección de objeto, una diferencia entre lo que alguien quiere ser y lo que quiere tener: “la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como modelo” (1979b, p. 100). También explica la participación de la identificación en la formación de síntoma, afirmando que en esos casos “la identificación reemplaza a la elección de objeto, la elección de objeto ha regresado hasta la identificación “ (p. 100) ya que “la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto”, o como dice luego, en ese caso se “pasa a sustituir una ligazón libidinosa de objeto por vía regresiva mediante introyección del objeto en el yo” (p. 101). En la identificación en la melancolía, se encuentra otra expresión ya clásica: “la sombra del objeto ha caído sobre el yo” (p. 103). Todas esas expresiones están lejos de utilizar el concepto de *identificación a una imagen*; en general se hace

referencia a una persona, o a un rasgo de la misma, o se trata de una introyección de un objeto (no una imagen) dentro del yo.

En otras ocasiones Freud se refiere a algo más cercano a la *imagen*, y es cuando utiliza el término *Imago*, acuñado por Carl Jung -ambos términos valorados por Lacan para una futura psicología concreta- la *Imago* y el *Complejo*, provienen de la pluma de Jung. En 1912, Freud se refiere a la Imago en esos términos, a la elección de objeto posterior a la pubertad: "Es cierto que estos últimos se escogen siempre según el arquetipo (la Imago) de los infantiles" ([1912] 1976, p. 175). O aún, en *El problema económico del masoquismo*, refiriéndose al cambio de papel de los progenitores en relación al superyó, la llamada *despersonalización del superyó*, sostiene que a "las Imago que restan de ellos se anudan después influjos de maestros, autoridades, modelos [...] y héroes socialmente reconocidos ([1924] 1984b, p. 173). La expresión más cercana a ese uso lacaniano de la imagen como objeto de la identificación, es la que se encuentra en *Sobre la dinámica de la transferencia* donde afirma que, para explicar la transferencia del paciente sobre el médico, la investidura libidinal aprontada del paciente se vuelve hacia la del médico, "esta investidura se atendería a modelos, se anudaría a uno de los clisés preexistentes en la persona en cuestión [...] insertara al médico en una de las series psíquicas que el paciente se ha formado hasta ese momento". Se refiere a las series como las de la Imago paterna, materna o de un hermano ([1912]1986b, p. 98)

Es decir, nunca utilizó la expresión *identificación a la imagen*, sino que se refería a identificarse al yo de otro, o a un rasgo de otro, al padre, la madre, o incluso al padre de la prehistoria personal. Una mención explícita al término imagen se encuentra en la conferencia donde Freud se refiere a la constitución de la creencia en Dios, para lo cual el hombre "recurre a la imagen mnémica del padre de la infancia" a fin de elaborar la creencia en Dios (p. 151- T. 22 *Conferencia En torno a una cosmovisión*)

Ese recorrido por los textos de Sartre y Politzer, así como también por *Hegel et Freud* de Kojève, permite tener otra visión respecto de la conclusión de Roudinesco sobre la inspiración del texto MAPR. La historiadora sostenía acerca de la actuación de Lacan, luego de su presentación fallida del *Estadio del Espejo*, que:

El viaje a Marienbad y el rodeo por Berlín le inspiraron sobre todo un texto programático titulado *Más allá del principio de realidad*, donde se encontraban condensados todos los temas nacidos de su lectura de Wallon, del Freud de la segunda tópica y de la enseñanza de Kojève. Un nexo, en suma, entre los proyectos no realizados de julio sobre la confrontación interpretativa Freud/Hegel y el largo artículo sobre *Los complejos familiares* donde iba a insertarse la primera versión publicada del *Estadio del espejo*". (Roudinesco: 1994, p. 179)

A diferencia de esta lectura de Roudinesco, el recorrido realizado evidencia que no es posible deslindar el texto de Lacan del programa de la psicología concreta politzeriano, de la conquista fenomenológica de Freud y la crítica a la metapsicología, y de la importación de la imagen de *La imaginación* de Sartre, hechos que Roudinesco no detecta en su investigación. Aquí tampoco se ha encontrado que juegue un papel relevante en la argumentación el texto *Hegel et Freud*, pues su propósito era trabajar un cuestionamiento del *Pienso luego existo* cartesiano, y sus consecuencias en relación al deseo.

La inclusión de la teoría de la imagen y de la intencionalidad, para transformar a la Imago, el uso de la psicología fenomenológica para una descripción de la técnica analítica, son todos procedimientos que utiliza Lacan para *importar* los conceptos

sartrianos a su teoría de la constitución del sujeto. No hay sólo un empleo de lo que podría llamarse la *teoría negativa*, como la crítica de Sartre al asociacionismo, sino que hay un empleo de la teoría positiva de Sartre, especialmente su concepto de imagen, elemento que no es ningún contenido pasivo, sino que, al contrario, es acto. Esa inclusión del concepto de *Imagen* es luego transformada por Lacan en *Imago* en la teoría de la identificación, hasta el punto de llegar a afirmar en el *Estadio del Espejo* una definición muy particular de ese proceso psíquico:

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo Imago (Lacan: [1949] 1988e, p. 87)

Queda evidenciado que este desarrollo lacaniano utiliza estratégicamente el término de *imagen* -tematizado por Sartre- para aportar a la construcción de un psicoanálisis concreto, y que ese uso estratégico ya estaba operando en el texto de 1936 MAPR.

### **1938 - Los complejos familiares: una visión panorámica innovadora**

Las alternativas y dificultades de la escritura del artículo *Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología* ([1938] 2012, abreviado como LCF), colaboración de Lacan para el tomo VIII de la *Encyclopédie Française* dedicado a *La vida mental*, bajo la responsabilidad de Henri Wallon, pueden seguirse en detalle en la biografía de Roudinesco (1994). Ese encargo tan importante también da cuenta del reconocimiento que había obtenido Lacan en el medio académico, y sus resultados muestran el trabajo prodigioso que llevó a cabo al realizar una especie de compendio de psicoanálisis explicitando las bases de la teoría psicoanalítica desde un punto de vista renovador, que difería tanto del freudiano estricto como del kleiniano.

Lacan expone un psicoanálisis alejado de la teoría de los instintos (aún no cuenta con el concepto de pulsión) basado en los aportes y las críticas de la psicología concreta de Georges Politzer. Además, integra los aportes de la psicología evolutiva walloniana a la teoría de los estadios del psicoanálisis clásico. Se puede ver como Lacan sostiene en ese entonces una relación con Freud muy semejante a la del psicólogo húngaro, quien por un lado valoriza aportes de Freud -junto a la Gestalt y aún el Behaviorismo- pero critica en ellos los conceptos que denomina abstractos o sustancialistas, y sobre esas bases propone construir una *psicología científica* y llamarla *psicología concreta*. La situación de Lacan en ese momento histórico también es comparable a la del filósofo Jean-Paul Sartre, pues ambos en esa época, estuvieron atravesados por la búsqueda de una *psicología científica*, y una relación valorativa / crítica del psicoanálisis freudiano. Los resultados de Lacan pueden verse en *La agresividad en psicoanálisis* ([1948] 1988d), un psicoanálisis construido con complejos, imagos, intencionalidad -intención mental-, imágenes y nudos fenomenológicos, mientras que los resultados de Sartre ([1946] 1989, pp. 580-598) se encuentran en su propuesta del psicoanálisis existencial, tal como la explicita en *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*.

Ese texto, además de constituir un esfuerzo de sistematización de la teoría lacaniana de ese momento, en una búsqueda de una psicología científica a través de

los aportes de los conceptos concretos que rescata del psicoanálisis, tiene la particularidad de recoger la teoría del *Estadio del Espejo* tal como Lacan la conceptualiza en ese primer momento, *un estadio de constitución de la realidad* (y no del *Je*, como el segundo estadio de 1949), en un fuerte diálogo con la teoría de Wallon.

Unos años después afirma, acerca de su primera versión del estadio inédita: “podréis hallar lo esencial de mi exposición en unas breves líneas de mi artículo sobre la familia aparecido en 1938 en la *Encyclopédie Française*, en el tomo dedicado a la *vida mental*” (Lacan: [1946] 1988c, p. 175) Debe tenerse en cuenta que la presentación realizada en 1936, titulada *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, tuvo el mismo propósito que el texto MAPR de 1938: llevar a cabo un cuestionamiento del principio de realidad freudiano que según Lacan estaba basado en un yo estructurado alrededor del sistema percepción-consciencia. Sólo dos años después de la ponencia de Marienbad, Lacan escribe *Los complejos familiares*, texto que constituye la fuente más cercana y fidedigna de la primera versión del Estadio del Espejo, y muestra también cómo difiere en puntos centrales de la versión del Estadio de los Escritos.

El tomo de la enciclopedia en el que se incluyó ese texto, estaba dirigido por el psicólogo francés Henri Wallon (1879-1962), Profesor del College de Francia, Director de Estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios y Director de Instituto de Investigaciones Psicobiológicas del Niño. Aunque no aparezca mencionado en ese texto, la influencia de sus investigaciones en el Estadio del espejo lacaniano ha sido señalada por muchos especialistas, al punto que hay quienes discuten si el autor del Estadio sería Wallon. El nombre de Wallon aparece en el texto *El estadio* de 1949, pero en relación a sus estudios sobre las emociones, y no a sus trabajos sobre la apropiación de la imagen de sí. Como bien señala Le Gaufey (1998, p. 25) el mérito de Lacan en el *Estadio del Espejo* no es presentarse como descubridor de las experiencias del niño frente al espejo que hizo Wallon, sino darle relevancia a un hecho estudiado por el psicólogo francés, que para él era un hecho entre otros, y no constituía ninguna fase ni estadio ni cobraba mayor relevancia entre los hechos de la asunción de la imagen corporal.

Los hechos descubiertos se pueden relevar en Wallon: las imágenes de las diferentes partes del cuerpo que el niño va reconociendo primero en otros y luego en sí mismo, la relación que establece con esas imágenes parciales que se yuxtaponen primeramente y sólo con mucha dificultad se llegan a integrar, el reconocimiento de la imagen en el espejo y su asunción como base para el sentimiento de sí, el ajeteo jubilatorio, el giro del niño en busca de reconocimiento en la mirada del otro, e incluso el proceso de transformación de esa imagen que la convierte en simbólica (Wallon: [1934] 1964), todo eso está, pero no hay propiamente un estadio del espejo en Wallon. La originalidad del psicoanalista francés fue poner en conexión algo que no lo estaba: el dominio de la imagen psicológica (Wallon) y fenomenológica (Sartre), la causalidad de la *Imago*, la identificación psicoanalítica, y el narcisismo freudiano.

Para poner en contexto ese escrito de Lacan, debe tenerse en cuenta que continúa en la misma línea que sus textos anteriores, donde viene criticando los conceptos de *instinto*, *libido* y aún el de *inconsciente*. Al llegar a LCF propone además hacer una relectura de conceptos que en psicoanálisis son secundarios para hacerlos centrales, especialmente el de *Complejo* y el de *Imago*, ambos ahora con un sentido diferente del freudiano; no sólo son inconscientes, sino que ambos incluyen el plano consciente y determinan una *forma de realidad para el sujeto, determinación de la*

*realidad que Lacan opone al principio de realidad freudiano, al que tilda de científicista. Así como lo había hecho en MAPR, las Imagos están informadas con el concepto sartriano de Imagen, y en ocasiones hace un uso indistinto de ambos términos. Estas Imagos ahora se relacionan electivamente con cada complejo, una innovación lacaniana. Otra innovación que hace es también proponer que el desarrollo de la personalidad se realiza por medio de la incorporación y posterior sublimación de imagos -primero la materna- y después otras, que deberán a su vez ser incorporadas, y sublimadas o reprimidas, como ocurre con imago paterna en la fase del complejo de Edipo.*

El gran trabajo de Lacan, su aporte en ese texto, es integrar algunos aspectos de la psicología del desarrollo sobre los comienzos del sentimiento de sí y la constitución del cuerpo propio -integración del cuerpo al yo- con la teoría psicoanalítica, proponiendo una relectura del psicoanálisis acorde a los principios de la psicología concreta politzeriana, criticando sus elementos abstractos para desarrollar y proponer otros concretos, tales como la *imago*, el *complejo*, en contra del instinto (que sin embargo no niega, sólo le critica su indeterminación), y también en contra de una visión sustancialista de la libido (que luego llamará el mito de la laminilla en el *Seminario XI*). Véase el tono crítico con el que trata las nociones freudianas:

No hablaremos aquí, con Freud, de autoerotismo, puesto que el yo no está constituido, ni de narcisismo, puesto que no hay imagen del yo; mucho menos aún de erotismo oral, puesto que la nostalgia del seno nutricio, a propósito de la cual la escuela psicoanalítica se ha equivocado, solo depende del complejo del destete a través de su reorganización mediante el complejo de Edipo. "Canibalismo", pero canibalismo fusional, inefable, al mismo tiempo activo y pasivo; que sobrevive siempre en los juegos y palabras simbólicas que, en el amor más evolucionado, recuerdan el deseo de la larva - reconoceremos en estos términos la relación con la realidad en la que se basa la imago materna-. (Lacan: 2012b, p. 43)

La lectura atenta del texto de Wallon *Los orígenes del carácter* (1964), muestra la concordancia de los distintos elementos que son recogidos por Lacan en su texto y que son integrados a la teoría psicoanalítica. Para Lacan, en este momento, no había incompatibilidad entre el discurso psicoanalítico y el de la psicología evolutiva, y sus aportes en cuanto al cuerpo no integrado con partes autonomizadas y yuxtapuestas, a la constitución del cuerpo y su integración a un yo, sus observaciones en cuanto a los fenómenos de los celos, la empatía, la rivalidad y el despotismo, constituyeron un material valioso para Lacan en una *importación conceptual más bien directa, mientras los conceptos que más modifico fueron los propios del psicoanálisis, tales como el complejo, la imago, el instinto y aun la identificación, a lo que se suma una lectura de lo pulsional.*

El complejo lacaniano de LCF no es el complejo clásico de la obra freudiana, sino que se propone al complejo como un "factor concreto de la psicología familiar" (Lacan: 2012b, p. 37), como un elemento que estructura una relación vital y contribuye a la constitución de la realidad. El concepto de Complejo, en tanto regulado culturalmente, le permite a Lacan apartarse del concepto de instinto biologicista, y le brinda una herramienta para analizar lo que llama la psicología familiar. El complejo reproduce una cierta realidad del ambiente en tanto es una representación que caracteriza una etapa del desarrollo psíquico, y que se especifica por su génesis. Produce una repetición de esa realidad que exige una objetivación superior, lo que muestra la especificidad del complejo. En su contenido representa un objeto, y

manifiesta la carencia objetiva de una situación. Es también una “relación de conocimiento, de forma de organización afectiva y de prueba ante el choque de lo real. El complejo se comprende por su referencia al objeto (2012b, p. 38). Son organizaciones del desarrollo psíquico que dan lugar a formas de objetivación que integran dialécticamente en las nuevas formas de conflicto. Las imagos (imágenes) de cada complejo deben ser adquiridas y luego sublimadas para que nuevos complejos se integren al psiquismo, lo que permite nuevas relaciones sociales y un progreso de la personalidad (p. 45)

El primer *Complejo* del texto es el del *Destete*, donde Lacan realiza una relectura del narcisismo freudiano, y al colocar en el centro una imago materna que puede tender a la fusión mortífera, resignifica el mito de Narciso hallando la muerte en su imagen. La imagen del semejante al principio solo desencadena reacciones de imitación. En el periodo del complejo del destete, se suma a la intrusión narcisista una unidad con la que, en primer momento, el yo se confunde. El *moi* es una unidad, una estructura específica, que sienta sus bases en el estadio, pero que se constituye posteriormente, como instancia más bien ligada al *Ich* freudiano de la tópica. En este complejo del destete, la imago predominante es el pecho materno, y luego la imago materna, cuya declinación se cierra con el *estadio del espejo*.

Los antecedentes del *Estadio del Espejo* que Lacan encuentra en las investigaciones de Wallon, son los hallazgos que muestran que el niño organiza su realidad en el período pre constitución de su propio cuerpo bajo el modelo de los órganos y partes del cuerpo, momento donde por ejemplo un niño puede querer darle un pie a otro, tratando de sacárselo como si fuera un zapato, donde realiza analogías, y puede llamar tetas a las puntas rojas de los codos de su padre, momento dominado por las imágenes parciales autónomas (Wallon: 1964), al que Lacan llamará del cuerpo fragmentado. De la misma forma, en el momento de la adquisición de *la imagen exteroceptiva total de su cuerpo*, esta se integra con el registro propio e interoceptivo hasta perder la realidad que tenía como imagen, imagen que se *vacía*, y *se vuelve simbólica*. Es interesante la metáfora que usa Wallon sobre estas imágenes parciales y totales, afirmando que es como si flotaran sobre la realidad permitiéndole al niño denominar, por características de alguna similitud, a los objetos con alguna forma propia. De la misma manera que primero flotaban las imágenes parciales, se puede ahora concebir que flotan sobre esa realidad las imágenes totales, dando lugar a los fenómenos del doble, de la intrusión, del transitivismo, de los celos, la simpatía y aún, la paranoia, con la particularidad de que el niño puede ser, en todas esas situaciones sociales, a la vez *espectador* y *espectáculo*. A la mayoría de los fenómenos descritos por Wallon, relacionados con conductas sociales e intercambios entre niños, con mayor o menor diferencia de edad, Lacan los incluye en LCF y les da una lectura psicoanalítica, o los incluye en un proceso psicoanalítico más amplio.

El *Estadio del espejo* se produce en el momento donde -en términos de Lacan- comienza la declinación del complejo del destete, luego de atravesar un período donde la incoordinación de los sistemas y funciones mentales colocan al niño en un estado de cierto sufrimiento, una *discordancia*, que Lacan atribuye a la prematuración y la compara con el trauma del nacimiento. De ese estado psíquico se encuentra una salida, un triunfo, en la *Imago salvadora* del cuerpo propio, que se expresa en un derroche jubiloso de energía en el niño, con un sentimiento de comprensión repentina (2012b, p. 51). Es un momento donde las tensiones psíquicas de los meses de prematuración, de discordancia tanto de las pulsiones como de las funciones, a

consecuencia de la incoordinación prolongada de los aparatos orgánicos, encuentra su resolución. A través de la exterioridad de la imagen, de su exteroceptividad (no hay imagen interoceptiva del cuerpo total en ese momento), se constituye la unidad del cuerpo y también *la realidad*, ya que el Estadio en esa primera versión tiene como finalidad su constitución, y por lo tanto esta realidad compartirá también la característica de lo *ilusorio de la imagen*. *La imagen especular es símbolo de esa realidad, de su valor afectivo, y de su estructura, como reflejo de la forma humana*. La forma del semejante se percibe como una unidad mental, ligada a un determinado nivel de inteligencia y sociabilidad. (Lacan: 2012b, p. 52). Esa imagen especular pasa a constituirse en una representación del propio cuerpo que va a permitirle al sujeto situarse como *un cuerpo entre otros*. *Es el inicio de una función simbólica, y de la constitución de una personalidad* que, como punto de partida a partir de la imagen del doble, va a terminar constituyendo al Ideal del yo, un ideal de la imago del doble, que aparece como salvadora, aunque por un tiempo el yo (*moi*) se aliene y se confunda con esta *Imago*.

Lacan sostiene que en tanto no estaba bien definida por el psicoanálisis la identificación en este estadio de la intrusión, él había propuesto "una teoría de la identificación cuyo momento genético designamos con el término de estadio del espejo" (Lacan: 2012b, p. 51). Cuando Lacan escribe nuevamente ese *Estadio* en 1949 elige el término *Je-Ideal*, lo que muestra que, para él, lo que se constituía en esta fase no era el *Moi* como instancia tópica. Justamente, si los orígenes del estadio están relacionados con las experiencias y las conceptualizaciones de Wallon, el *Je* lacaniano del *Estadio* coincide en gran medida con el espíritu del texto de Wallon, que buscaba analizar "los preludios del sentimiento de personalidad" en el niño (Wallon: 1934), o aún -como figura en el libro de Charlotte Bühler- que cita en la bibliografía, cuya traducción sería *La génesis de la conciencia en la infancia y la adolescencia*. (Bühler: 1931), coincidente también con el *Je* sartriano.

En segundo lugar, en este desarrollo, Lacan sitúa al *Complejo de intrusión*, donde la imago puesta en juego es la del *cuerpo propio* y la *imago del hermano o del semejante*. En ese estadio, se trata del nacimiento del Yo y a la vez del otro, (también le llama el complejo del semejante). Así afirma: "El yo [*moi*] se constituye al mismo tiempo que el prójimo en el drama de los celos" (Lacan: 2012b, p. 53). La intrusión introduce una unidad que se consolida posteriormente, cuando el *Moi* deja de confundirse con la imagen, empieza a afirmar su identidad, y recién se termina de constituir a una edad situada por Lacan a los tres años de edad, señalada por Wallon en sus estudios. Para Wallon, lo fundamental de un estadio no es la delimitación temporal, sino el tipo de relación que puede establecer con el medio, que provee una característica dominante y define un estilo específico de comportamiento.

El tercer complejo al que hace referencia Lacan es el *Complejo de Edipo* (Lacan no incluye ningún complejo relacionado con lo sádico-anal). Se trata de una especie de pubertad mental prematura respecto a la fisiológica, que fija al niño mediante un deseo sexual, generalmente al progenitor del sexo apuesto. La tensión que se genera se resuelve por la sublimación de la *imagen parental*, y su importancia genética queda inscrita en el psiquismo en dos instancias permanentes: la que reprime se llamará *Superyó* y la que sublima *Ideal del Yo (Moi)*, y ambas representan la culminación de la crisis edípica. Lo extraño de la conjunción de los términos *sublimación de la imagen parental*, revela que el término *imagen* tiene un valor conceptual particular, y forma parte del programa teórico lacaniano del momento.

El libro de Wallon *Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad* ([1934] 1964), y que presumiblemente toma por fuente Lacan para su Estadio, tiene tres partes: la primera sobre el *comportamiento emocional*, la segunda sobre la *conciencia e individualización del propio cuerpo*, y una tercera sobre la *conciencia de sí*. El Capítulo 4 de esa segunda parte -titulado *El cuerpo y su imagen exteroceptiva*- incluye la actitud de los animales frente al espejo, y compara la evolución del niño con los monos. En el apartado *El niño ante la imagen especular del otro. Realismo de las imágenes y estado de yuxtaposición*, aparece la descripción de las reacciones del niño frente al espejo y a la imagen del otro, utilizando para ello sus propias investigaciones y las que llevan a cabo sus colegas de la época.

El término *Imagen* ocupa un lugar en la teoría de Wallon, e incluso la *imagen especular*, y su utilización -en conjunto con la *teoría sartriana de la imagen*, son compatibles- aunque distintas (Wallon: [1934] 1964). Pero el hecho de su uso generalizado, junto con el concepto de intencionalidad, que ya se había producido en MAPR, revela marcas terminológicas sartrianas. El aporte respecto a la imagen especular, su internalización en la construcción del cuerpo y su simbolización, son una contribución teórica proveniente de Wallon. En LCF, Lacan recoge aportes tanto de Wallon como de Politzer y Sartre, y seguramente de otros autores, que figuran en la bibliografía de su publicación original, bibliografía donde la ausencia de Wallon es sorprendente. (Roudinesco: 1994, p. 774)

¿Qué ocurre con el concepto de *Je* en LCF? El *je* no adquiere un valor conceptual en LCF (tampoco lo hacía en MAPR), aparece el concepto de *personalidad*, relacionada más como un equivalente al individuo (recuérdese el título *Los complejos familiares en la formación del individuo*). En realidad, el concepto *Je* no aparece en LCF ni una sola vez en el texto, es más, ni siquiera aparece utilizado el término *Je* como pronombre personal en el original en francés. Recién aparecerá en LAP, y el *Estadio* de Zúrich, textos donde se evidencian las trazas de los préstamos de LTE de Sartre. El significado de lo *simbólico* en LCF está cercano al uso walloniano, y en el texto Lacan lee en los síntomas histéricos, por ejemplo, una desintegración de funciones somáticas localizadas, anestias, algias, parálisis, inhibición, escotomización, representando un *simbolismo organomórfico*.

“Este simbolismo, al ser la estructura mental con la que el objeto participa en las formas del cuerpo propio, debe concebirse como la forma específica de los datos psíquicos del estadio del cuerpo fragmentado” (Lacan: 2012b, p. 86). Cuando Le Gaufey analiza la producción lacaniana sobre el *Estadio*, puede identificar que, a pesar de la ausencia de la referencia a Wallon en *Los complejos familiares*, todo el texto contiene claramente las *marcas terminológicas* del Henri Wallon de 1934, tal como están presentes en *Los orígenes...*, así como recoge sus conceptos y problemáticas y los integra a la teoría psicoanalítica (Le Gaufey: 1998, p. 26). Ese análisis confirma una característica que puede relevarse en toda esta investigación, sobre el uso de conceptos de otros autores e importaciones en la producción lacaniana: *los índices terminológicos de estas importaciones se pueden identificar claramente en los primeros textos y conferencias publicados* (en el caso los elementos de Wallon que incorpora con el *Estadio*, aparecen muy claramente en *Los complejos familiares* e incluso su nombre es referido en las *Notas Dolto*). Pero esos *índices se vuelven menos evidentes en los textos posteriores*, y Lacan puede muy bien *citar otras fuentes* que las primeras utilizadas, lo que dificulta la individualización de las fuentes primarias de las importaciones conceptuales. Es así como, por ejemplo, cuando ocho años más tarde, en *Acerca de la causalidad psíquica*, vuelve a referirse al *Estadio*,

Lacan ya no cita a Wallon como antecedente, sino que prefiere traer la referencia de un texto posterior al suyo, de Jean L'Hermitte (1877-1959) de 1939, para apoyar sus puntos (Lacan: [1946] 1988c, p. 175) y no volverá a referir el nombre de Wallon al *Estadio del Espejo*.

A las marcas terminológicas wallonianas, y a la problemática de lo concreto y del drama politzeriana en LCF, deben agregarse la importación de los conceptos de Imagen y de Intención, con las marcas terminológicas de *La imaginación* de Sartre. Esta importación del concepto de *Imagen* como equivalente de la *Imago*, puede verse en las siguientes sentencias, transcritas para que el lector juzgue por sí mismo:

- ... "*la sublimación de la imagen parental*" (p. 57) (¿sublimar una imagen?)
- ... "una *imagen* fálica de la madre en ambos sexos" (p. 63)
- ... "Por otra parte, el psiquismo no se forma menos por la *imagen* del adulto que contra su coacción" (p. 70)
- ... "afirmación de la unidad del cuerpo propio mediante la identificación con la *imagen* especular. Hay ahí un nudo fenomenológico" (p. 83)
- ... "y muy especialmente en el padre, debido a la función reveladora de su *imagen* en el proceso de sublimación sexual" (p. 93)

Respecto de la *intencionalidad*, generalmente transformada en *Intención* en el texto, representa una innovación para el psicoanálisis de su época, y se puede ver en el uso del término en las siguientes sentencias, donde por efecto de la importación de la intencionalidad fenomenológica, se le va a dar al término intención una nueva significación, tal como se ve en lo siguiente:

- ... "se reduce de forma muy notable a una *intención demostrativa* en las reacciones y las interpretaciones del paranoico" (p. 76)
- ... "el yo tiende a confundirse con la expresión del complejo y el complejo a expresarse en la *intencionalidad del yo*" (p. 76)
- ... "el sentido homosexual de las tendencias en la psicosis es desconocido por el sujeto, aunque se traduzca en *intención persecutoria*" [76]
- ... "revelan claramente *su forma intencional* a la luz del psicoanálisis" (p. 82)
- ... "reconoce ya en este estadio la *intencionalización de dicha situación en dos manifestaciones psíquicas del sujeto*: la asunción del desgarramiento original mediante el juego que consiste en expulsar el objeto, y la afirmación de la unidad del cuerpo propio mediante la identificación con la imagen especular" (p. 83)
- ... "neurosis de destino, se manifiestan por toda la gama de las conductas de fracaso, de inhibición, de decadencia, en las cuales los psicoanalistas han sabido reconocer una *intención inconsciente*" (p. 91)

Estas sentencias muestran el trabajo de importación realizado por Lacan de ambos conceptos, que pasaron a operar en conjunto con la red conceptual psicoanalítica, y a significar elementos que podían encontrar cierta referencia clínica. El destino de ambos conceptos importados al psicoanálisis en ese momento fue disímil; mientras que la Imagen siguió presente a través de la *Imago*, y lo *Imaginario* en general, entre otros destinos, la noción de *intención* e *intencionalidad* fue dejando de estar presente en la conceptualización lacaniana con el correr de los años.

## CAPÍTULO 3

### Diálogos con Sartre en el camino hacia el Sujeto

---

Yo, yo leo los libros de Sartre, es probable que Sartre no me haya leído verdaderamente. (Lacan, en Lapouge: 1966, p. 10)

#### Determinismo y causalidad en psicoanálisis

En este apartado, se analiza cómo, desde el psicoanálisis lacaniano se tomaron herramientas conceptuales de la obra de Sartre para avanzar sobre algunos problemas propios fundamentales para pensar la clínica psicoanalítica, tales como el *determinismo y la causalidad*. Así como Sartre construyó su *psicoanálisis existencial* en un diálogo crítico con el psicoanálisis freudiano, Lacan construye su teoría del sujeto y de la libertad, dialogando fuertemente *contra y con* la teoría de Sartre.

Una hipótesis parece imponerse: las críticas que Sartre realizó al psicoanálisis freudiano (determinismo, ontologización, sustancialismo, etc.) no se aplican al psicoanálisis lacaniano, y eso debido a una razón muy precisa. Lacan tomó estos aportes de Sartre (junto con los de Politzer) y los hizo trabajar dentro de la reconceptualización del psicoanálisis que él llevó a cabo. Lacan comparte -junto con Sartre- un mismo campo de referencias teóricas, las de la fenomenología de Husserl, y las de la psicología concreta de Politzer. Además, en ambos hay una concepción de un sujeto implosionado, sujeto de la decisión (sin el cual la clínica no tendría razón de ser), así como la de un vacío causal, que llevó a Lacan a poner en tensión los conceptos de estructura y de sujeto, algo impensado para el estructuralismo de su época.

La operación epistemológica lacaniana no consistió en adherir una filosofía en particular para utilizarla en sus innovaciones dentro del psicoanálisis, sino que su procedimiento consistió en realizar siempre operaciones puntuales, donde el recurso a la filosofía de Sartre, y a los cuerpos teóricos de otros autores fue siempre fragmentario y parcial. Se trató de un proceso que se llevó a cabo mediante la toma en préstamo de herramientas conceptuales que le permitieron echar algunas luces y avanzar -siempre que fue posible- sobre algunos problemas propios del psicoanálisis, tal como lo han señalado algunos autores contemporáneos (Kuri: 2014). Esto puede verse claramente en el tratamiento de la problemática del *determinismo y la causalidad en psicoanálisis*, con la particularidad de que Lacan, en la elaboración misma de su teoría, sostiene un diálogo -explícito a veces, silencioso la mayoría de ellas- con una conceptualización sartriana, de la cual pugnó siempre por diferenciarse.

El conocido y polémico texto *El anti-Edipo*, de Deleuze & Guattari, tiene -entre otros- el mérito de señalar el *uso indiscriminado* del concepto de *Edipo* como justificador omniexplicativo de toda la variedad de la clínica. "Estamos hartos de estas historias en las que se está bien por Edipo, enfermo de Edipo, y con diversas enfermedades bajo Edipo" (1985, p. 87). Durante el auge del kleinismo, ocurrió lo mismo con el *uso* del concepto de pulsión de muerte, que era capaz de *explicar* tanto el sadismo del superyó del obsesivo, como la melancolía, el suicidio y la agresión. Ese uso indiscriminado del Edipo ha sido también criticado por muchos autores desde dentro del mismo psicoanálisis, y le caben las mismas críticas que se le realizan a lo que se denomina *el psicoanálisis aplicado*; procedimiento que consiste en *utilizar* mecánicamente para los diferentes casos siempre los mismos conceptos explicativos generales, por fuera de toda singularidad del *caso por caso*, perdiendo toda referencia

clínica. Es una utilización de razones generales que se *aplican* a la clínica, en vez de ser extraídas de ella. Sartre critica este psicoanálisis aplicado -al que también llama *hacer psicología*, en tanto consiste en una “*captación de conexiones generales*” para luego remitirse a “datos primeros inexplicables”, origen y explicación de los comportamientos (Sartre: 1989, p. 683). Es una práctica que también asola las interpretaciones de las obras de arte y de los fenómenos sociales.

### **1945 - Textos que dialogan: *El tiempo lógico...* y *A puerta cerrada* (1944)**

Lacan era apenas cuatro años mayor que Sartre, pero éste ya era una figura prominente en Francia cuando Lacan comienza a hacerse conocido. Como ya se consignó, Roudinesco sostiene que Lacan construye su *teoría del sujeto* y su doctrina de la libertad *contra* las tesis de Sartre. Este procedimiento se evidencia claramente en el diálogo que se establece entre estos dos textos: el ensayo *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma* (Lacan: [1945]1998) y la obra de teatro *A puerta cerrada (Huis Clos)* ([1944], 2001), textos donde se pone en juego la problemática de la elección y de la libertad.

Con respecto al texto de Lacan, aparentemente la peligrosa cercanía a la teoría sartriana es una cuestión que lo obliga a tener que marcar constantemente diferencias con ella. Como ejemplo, Roudinesco señala que -en la primera versión de *El tiempo lógico...*, Lacan hacía referencia, al final del artículo, a una *indeterminación existencial*, tal como se encuentra en la versión francesa de 1945, publicada en *Pas Tout Lacan* (p. 204), que -en la versión de los *Écrits* de 1966- sustituye por *determinación esencial*, con lo cual se elimina la referencia sartriana ([1966] 1990, p. 213).

En la obra de teatro *A puerta cerrada* ([1944] 2001), representada en 1944, Sartre presenta una situación de tres personajes, Garcin, Inès y Estelle, que según se va revelando en el transcurso de la obra, están encerradas en una especie de infierno o purgatorio. Los tres se dan cuenta que sus acciones los llevaron hasta allí -desertar, suicidarse, matar un hijo y provocar el suicidio de un amante-. Las elecciones de cada uno los han condenado. Cuando se preguntan cuál es la condena en ese infierno, ven que no hay instrumentos de tortura, sino que la condena es la presencia de otros, la mirada y el pensamiento de otros. De esa obra es la conocida frase que sale de boca del personaje Garcin en la escena final: *No hay necesidad de parrillas; el infierno son los demás.* (*Pas besoin de grill: l'enfer, c'est les Autres*), o tal como se ha popularizado: *"el infierno son los otros"* (2001, p. 60). Años después, Lacan dirá que el infierno, si está en alguna parte, es en el Yo, ([1966-1967], clase del 25 de enero de 1967, inédito. Citado por Vassallo: 2006b, p. 194). Lo que permite también pensar que no es tan diferente de la postura de Sartre, pues él mismo sostiene que *yo es otro*, que equivale a su fórmula, el infierno son los otros.

En la obra, los personajes están en un espacio donde no hay ninguna forma de reflejarse, nada parecido a un espejo, como parte de las privaciones del lugar. La falta de espejos -paradójicamente- exagera la función especular, cada uno de ellos ocupa un lugar en la pasión del otro, cada uno le muestra al otro una imagen difícil de soportar, la mirada de cada uno condena al otro. A tal punto que, en el final, cuando la puerta cerrada al fin se abre y aparece la posibilidad de salir, Garcin se da cuenta que no puede irse, que, aunque los tres no pueden dejar de atormentarse, a la vez no pueden separarse.

El otro es un espejo que no sólo devuelve la imagen propia, sino que forma parte constitutiva de esa imagen. Se puede pensar que los otros no son sólo el infierno, sino -siguiendo la metáfora- que son también la posibilidad de una salvación. Garcin, pudiendo irse, no lo hace, pues necesita quedarse para convencer a Inés, quien lo odia, que ya no es un cobarde. "sólo quedan ustedes dos para pensar en mí. Ella [por Estelle] no cuenta. Pero tú, tú que me odias, si me crees, me salvas" ([1944], 2001, p. 35). Salir por la puerta en ese momento, no es la libertad; sino que la posibilidad de una salvación, aunque remota o difícil, consiste en quedarse con los otros y sostener la mirada y el juicio de ellos.

Con respecto al escrito de Lacan *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma* ([1945] 1998, ETL de acá en más), apenas un año posterior a la obra teatral, comienza con una referencia explícita a Sartre: "no nos contamos entre esos recientes filósofos para quienes la opresión de cuatro muros no es sino un favor más para el cogollo de la libertad humana" (p. 189). Lacan se está refiriendo al conocido comentario de Sartre (1944) sobre la ocupación de Francia por los ejércitos de Hitler, donde se refiere a la libertad en una situación de limitación extrema:

Nunca fuimos tan libres como durante la ocupación alemana. [...] Habíamos perdido todos los derechos, empezando por el derecho a la libre expresión. En los periódicos, en los muros y en el cine, no veíamos sino la sucia imagen de nosotros que nuestros opresores querían imponernos. Y por todo ello éramos libres. Como el veneno nazi se deslizaba hasta nuestros pensamientos, cada pensamiento justo era una conquista; como una policía todopoderosa procuraba constreñirnos al silencio, cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios; como nos perseguían, cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso [...] Una sola palabra bastaba para provocar diez y hasta cien detenciones. Esta total responsabilidad en la total soledad ¿no revela de hecho la esencia misma de nuestra libertad? (Sartre: [1949] 1960, pp. 11-13)

Esos textos muestran que Lacan realiza repetidamente una doble operación: mientras que por un lado presenta sus propios conceptos, por el otro se ocupa de dejar constancia manifiesta de sus discrepancias con Sartre, procedimiento que por tan reiterado, evidencia la necesidad interna de esas prevenciones, provocadas muchas veces por la cercanía conceptual de ambas teorías, y por una cierta necesidad que expresa de corregir el pensamiento del filósofo. La libertad en Sartre es algo muy distinto que poder hacer lo que se quiere y cuando se quiere, es una *negatividad*. En ETL Lacan presenta un supuesto problema de lógica, al que llama *sofisma* por la imposibilidad de solución por las vías establecidas. En él, también hay una situación de tres personas encerradas, -en ese caso en una cárcel- y quien logre la libertad, será aquel que pueda resolver el problema que se les presenta. Se les muestran cinco discos, tres blancos y dos negros, de los cuales se le coloca -a cada preso- uno en la espalda, y ellos deberán deducir cuál es el color que portan, sin tener posibilidades de usar espejos o superficies reflejantes. Quien primero llegue a la solución correcta del enigma, se ganará el derecho a salir de la prisión, sería libre.

En las situaciones de ambos textos, los espejos están vedados, y también en ambos, lo especular juega un papel estructural para el desarrollo de las situaciones. En *A puerta cerrada*, lo especular está dado por el juicio de los otros, juicio capaz de salvarlos o condenarlos. En ETL está dado por la lectura de los movimientos de los otros, de la acción de buscar o no la salida. En el texto de Lacan, la vacilación o

seguridad de los otros para buscar la salida será el espejo donde cada uno podrá leer la verdad sobre su color, y el pasaporte a la libertad. Lacan sostiene que "si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros" (Lacan: [1945] 1998, p. 201). En ambas situaciones, el espejo constituido por los otros será determinante para la resolución de la situación y para arribar a la verdad de sí mismo. En ETL no hay salida por medio de la lógica pura, sino a través del acto, acuciado por la temporalidad, que se le dará solución al sofisma.

Lacan vuelve a discutir con Sartre sobre la cuestión de la mirada como un infierno, y nuevamente, sus diferencias las planteará en el plano de la clínica, como lo afirma varios años después, en *Proposición del 9 de octubre de 1967*:

Es cierto que aquí Jean-Paul Sartre, muy capaz de percatarse de que la lucha a muerte no es esa solución, pues no podría destruirse a un sujeto, y que asimismo en Hegel ella es propuesta en su nacimiento, pronuncia a puertas cerradas la sentencia fenomenológica: es el infierno. Pero como esto es falso, y de una manera que puede ser juzgada desde la estructura, el fenómeno muestra claramente que el cobarde, si no es loco, puede arreglárselas muy bien con la mirada que lo fija; esta sentencia prueba claramente que el oscurantismo no sólo tiene su puesto en los ágapes de la derecha. (Lacan: [2001] 2012d, p. 266)

La cuestión del determinismo queda planteada: así como entre los motivos y el acto hay un eslabón perdido que quiebra el determinismo, así también en Lacan *no es mediante el razonamiento puro que se va a resolver la situación, sino que se debe incluir algo extra, el acto. para poder concluir*. El aserto es más que un juicio, es una acción que al llevarse a cabo queda por fuera de los razonamientos. Según Lacan, en el *Seminario 10*, el problema del determinismo causal no cede debido a que se lo refuta desde un lugar inapropiado, a saber, en el plano de la gnoseología, de la teoría del conocimiento, y propone en cambio tomar como brújula a la angustia y pasar al plano del acto, y de la ética. Dice Lacan: ([1962-1963] 2007, p. 85)

la función de causalidad, [...] está efectivamente en otra parte que allí donde se la refuta; y si hay una dimensión donde debemos buscar la verdadera función, el verdadero peso, el sentido del mantenimiento de la función de causalidad, es en la dirección de la apertura de la angustia.

Luego, en el mismo seminario, afirma que, entre la causa y el efecto, hay una hiancia, "la causa [...], necesita siempre la existencia de una abertura (*béance*) entre ella y su efecto." (Lacan: [1962-1963] 2007, p. 311). Y en el *Seminario 11, Los cuatro conceptos* sostiene que el inconsciente "nos muestra la hiancia por donde la neurosis se conecta con algo real, real que muy bien puede no estar determinado", y que Freud encuentra la etiología de las neurosis "en el agujero, en la hendidura, en la hiancia característica de la causa". Algo perteneciente al orden de lo "no realizado" ([1963-1964] 1990, p. 30). También dice, de otro modo, que entre la causa y el efecto se encuentra el deseo, que la causa da como resultado a un deseo, algo no efectuado, y que luego están los efectos ([1962-1963] 2007, p. 312). Como sostiene Lutereau, el hecho de que "se trate de una causación y no de un determinismo establece el margen en el que el problema de la libertad puede plantearse para el psicoanálisis (2012, p. 115). En Sartre la angustia representa el encuentro con el abismo de la causa, con la nada, y por lo tanto con la libertad, con el eslabón faltante entre los móviles y el acto.

Tal como señala Ritvo, la necesidad causal no se encuentra desde el principio, sino que el orden causal, el determinismo, sólo lo es *a posteriori*, no porque seamos incapaces de detectarlo, como ocurre con el así llamado azar operacional, sino porque no existe el determinismo *a priori* (1994, p. 216).

Lacan sostiene que si el problema de la *causa* en psicoanálisis queda intacto es porque se le ha tratado de refutar en otro lugar. Así como en el sofisma no se sale mediante la resolución lógica, sino por medio de un acto donde la certidumbre es anticipada, de la misma forma en psicoanálisis al problema de la causalidad no se le puede responder en el plano del determinismo psicopatológico, sino en el de la ética. Es fundamental para la clínica, para la dirección de la cura, mantener esa dimensión ética. Según Kuri (2014) la pregunta psicoanalítica no es *¿quién soy?, ¿cuál es la causa de mis síntomas?* (plano gnoseológico), sino *¿qué estoy haciendo y qué voy a hacer?* (plano ético). Y con eso se pasa del problema de la causalidad al de la posición subjetiva, de la ética y de la clínica, donde se abre otro camino por interrogar. De la misma manera, la pregunta por la ética es fundamental para Sartre, como puede verse en su conclusión en LTE, entre otros lugares, donde afirmaba que no era necesario afirmar la existencia de un Ego trascendental, sino que, con la conciencia de la dependencia, del estar en peligro delante del mundo, alcanzaba para fundar una moral y una política positiva.

Esta conciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo [Je], no tiene más nada que se parezca a un sujeto, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo [Mo] y el Mundo es suficiente para que el Yo [Mo] aparezca como en "peligro" delante del Mundo, para que el yo [Mo] (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido. No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva. (Sartre: [1936] 1967, p. 80)

### **1946 - Acerca de la causalidad psíquica y la elección original de Sartre**

Apenas un año después, la relación Lacan con Sartre se pone de manifiesto en un nuevo escrito, de gran importancia, se trata de *Acerca de la causalidad psíquica* ([1946] 1988a, ACP a partir de acá), presentación realizada en el contexto de las Jornadas Psiquiátricas de Bonneval sobre el problema de la psicogénesis de las neurosis y psicosis. Aquí Lacan critica duramente la posición de su amigo, el psiquiatra Henry Ey, con quien Lacan había compartido el grupo ligado a la Revista *L'évolution psychiatrique*, y donde había publicado *Más allá del principio de realidad* (Lacan: [1936] 1988).

Este escrito se produce en un momento bisagra del pensamiento de Lacan, en el que se encuentra saldando algunas cuentas con las diferentes corrientes teóricas que lo atraviesan. Fruto de este trabajo es que Lacan propone esta vez dos modos de causalidad, una *causalidad* que llamará *psíquica* y otra, más enigmática, que llama *esencial*, y que presenta asociada a otro concepto, el de *"insondable decisión del ser"* (Lacan: 1988a, p. 168), que hace eco de la muy conocida *elección original* (*choix originel*) que Sartre había utilizado en *El ser y la nada* tres años antes (Sartre: [1943] 1989, SyN desde aquí) y aún ese mismo año, para analizar la obra de *Baudelaire* (Sartre: [1946] 1947). Es necesario situar que, en el momento en que Lacan escribe ACP, se encuentra realizando un progresivo trabajo de desmarque del pensamiento que había compartido durante su formación médica, es decir, de la causalidad

organicista psiquiátrica enmarcada en tesis deterministas sobre las neurosis y las psicosis. Pero también se trata de un texto escrito en uno de los momentos de mayor distancia con el pensamiento de Freud, al punto que increíblemente, en él propone abandonar el concepto de *inconsciente*, y suplantarlo con el concepto de *pulsión*, que considera abstracto e improductivo, por el de *Complejo*, que sería más propio de una psicología concreta llamada a convertirse en una nueva psicología científica de inspiración psicoanalítica.

Como es sabido, Lacan inicia su desarrollo teórico siendo un médico-psiquiatra de formación tradicional, y a partir de la psiquiatría y la filosofía comienza a plantearse preguntas a través de las cuales, con el tiempo, arriba al psicoanálisis freudiano (Ogilvie: [1987] 2010, p.10). Pero sus primeros acercamientos al freudismo los hace desde una postura muy crítica y proponiendo cambios profundos, tomando como propias las críticas de Politzer al psicoanálisis, y es en este proceso que realiza operaciones de resignificación e importaciones conceptuales (en ocasiones, sin modificar el nombre de los conceptos) y proponiendo giros fundamentales en la teoría psicoanalítica, tal como hace aquí con los conceptos de pulsión e inconsciente.

Tal como se ve en lo que sigue, el texto propone un mecanismo de causalidad de la locura doble, relacionado por un lado con el Yo, y por otro, con el sujeto. La causalidad del Yo se desarrolla en un marco de determinismo causal psíquico, y es relativo a las nociones de identificación, Imago y Complejo. La otra causalidad, la esencial, es la que atañe al ser del sujeto, y dentro de la cual se opera una *insondable decisión del ser, lo cual es otra manera de afirmar que no hay causalidad en la locura*. Así Lacan identifica el lugar de la causa con el lugar del sujeto. En el psicoanálisis lacaniano se encuentran al menos dos vertientes del concepto sujeto, una vertiente de corte estructuralista, que comprende al sujeto como efecto del significante, pasivo, y otra que concibe al sujeto como un sujeto de la elección, responsable, y fruto de las consecuencias de su acto (aunque no sea fundamento del mismo). Se sostiene que esa segunda vertiente está relacionada, junto a otras teorías, con un diálogo teórico con el existencialismo sartriano y que es fundamental para la clínica psicoanalítica. Esta posición respecto al determinismo psíquico pone en juego la dimensión ética de la clínica, pues en tanto se responsabiliza al sujeto de las elecciones por las cuales está atravesado, también lo está el analista, ya que forma parte de la estructura del inconsciente (neurosis de transferencia mediante). En tanto no hay determinismo absoluto, hay posibilidad del acto de elección o, mejor dicho, en tanto hay acto no hay determinismo absoluto.

*Acerca de la causalidad psíquica* (Lacan: [1946] 1988) se encuentra entre un conjunto de textos que son previos a la adhesión plena de Lacan al psicoanálisis freudiano, pero donde ya ha abandonado las teorías psiquiátricas organicistas. Fiel a su estilo, Lacan introduce distintas nociones de la filosofía para trabajar problemas del psicoanálisis: para pensar el problema del dualismo psíquico-orgánico utiliza a Descartes; para el fenómeno de la locura, a la teoría de Hegel de la Ley del corazón; para el análisis de los casos clínicos, el método fenomenológico de inspiración husserliana; y para el problema de la elección y la libertad en la locura, nociones de la ontología sartriana. En ACP Lacan se coloca bajo los auspicios de la *psicología concreta* de inspiración psicoanalítica de Georges Politzer y del *método fenomenológico* husserliano, y desde allí analiza el problema de la causalidad psíquica bajo tres aspectos: 1) la crítica del organodinamismo de Henry Ey, 2) la causalidad esencial de la locura y 3) los efectos psíquicos del modo imaginario.

## El organodinamismo es un organicismo a secas

Durante su formación psiquiátrica Lacan había compartido las tesis del determinismo orgánico de lo que se llamaban trastornos mentales en general, y psicosis y perversión en particular. Hacia finales de la década del '20 y comienzos de la del '30 publica trabajos -muchos en coautoría- buscando establecer una etiología biológica de diferentes cuadros psiquiátricos. Es así como aparecen textos que procuran establecer una relación entre, por ejemplo, el automatismo mental y la parálisis (Lacan: 1929a), la encefalitis y la psicosis (1930a), los trastornos mentales y la sífilis (1930b), la encefalitis y la perversión (1933c), y el alcoholismo y el automatismo mental (1933d).

Henri Ey, que había compartido un mismo suelo teórico con Lacan, había sostenido un año antes, en las Jornadas psiquiátricas de 1945, que la psiquiatría se encontraba en un estado crepuscular, ya que, si la causa de la locura era puramente orgánica, quienes debían ocuparse de ella eran los neurólogos o los médicos y si en cambio era puramente psicológica, se trataba de un campo perteneciente a los psicólogos. Sostenía que la raíz de esa situación se debía a la vieja concepción cartesiana de la separación entre lo físico y lo moral, que llevaba a este *impasse* de la psiquiatría. Frente a esta cuestión, Ey propone una tercera vía, que busca arrancar a la locura de esta concepción cartesiana postulando una psiquiatría antropológica, basada en una posición ética respecto del loco, brindándole asistencia, pero respetando su *valor humano* (Leguil: 2012, p. 25). Lacan critica el jacksonismo de Ey, pero ambos están de acuerdo en el valor humano de la locura, aun cuando lo entienden de forma contrapuesta. Cuando Lacan analiza la teoría de Ey, dirá que este órgano-dinamismo, su psiquiatría dinámica, se puede reducir finalmente a la posición clásica del organicismo en psiquiatría, pues, aunque ha enriquecido el determinismo organicista por medio de teorías humanistas, gestaltistas, jacksonianas, y hasta mecanicistas (con Clérambault y Guiraud), su postura queda reducida, en última instancia, a una causalidad orgánica:

[...] el mero hecho de no poder relacionar la génesis de la perturbación mental en su condición de tal, ya sea funcional o lesional en su naturaleza, global o parcial en su manifestación y tan dinámica como se la supone en su resorte, con otra cosa que no sea el juego de los aparatos constituidos en la extensión interior del tegumento del cuerpo (Lacan: [1946] 1988, p. 143)

Por lo que especifica a la locura dentro del conjunto de las enfermedades, se pregunta: ¿qué es lo que hace a la originalidad de la locura? ¿Es la práctica social del encierro, el asilo? ¿O se trata de una razón científica? Según Lacan, la concepción de Ey no permite diferenciar entre la locura y las diferentes enfermedades orgánicas, "no permite distinguir [...] entre la afasia y la demencia, entre el algia funcional y la hipocondría, entre la alucinosis y las alucinaciones, ni aún entre cierta agnosia y determinado delirio", pues su doctrina tiene por principio "reducir a una escala común de disoluciones perturbaciones neurológicas y perturbaciones psiquiátricas" (Lacan: [1946] 1988, p. 145). Ey niega la psicogénesis, es decir, la etiología psíquica de la locura, pues reduce los factores psicógenos a orgánicos, y es así que lo hace con diferentes elementos psíquicos, como, por ejemplo, el "choque emocional", los "efectos traumáticos inconscientes" y la llamada "sugestión patógena", quedan subsumidos a factores orgánicos; e incluso lo que llama "la teoría de la regresión en el inconsciente" queda confundida con la noción de "disolución funcional" (p. 147).

Para Ey, los hechos que se suelen invocar para demostrar la psicogénesis son “más bien demostrativos de cualquier otra cosa” (Lacan: [1946] 1988, p. 148).

Para analizar la cuestión de la diferencia entre la enfermedad neurológica y la psiquiátrica, Lacan trae a cuenta un conocido caso de Gelb y Goldstein, de un paciente cuyos déficits neurológicos le producían una gran cantidad de perturbaciones (agnosias, apraxias, perturbación del simbolismo categorial, imposibilidad de ficcionar y de realizar razonamientos abstractos y especulativos), y le pregunta a Ey: ¿en qué se distingue a este enfermo de un loco? La teoría de Ey debería responder que es la reacción de la personalidad la que debería mostrar que no se trata específicamente de una psicosis, pero no le permitiría distinguir que está frente a un caso neurológico. Lacan critica la lectura de Descartes que hace Ey, que no es la misma que realizan otros psiquiatras cartesianos. La postura de Ey es que cuando Descartes hace su división entre la *res cogitans* y la *res extensa* y ubica en la *res extensa* a la realidad física, (incluyendo desde las condiciones anatómicas, químicas, a los procesos cerebrales generadores de la enfermedad mental, y obviamente las lesiones) no deja espacio para psicogénesis alguna, y con eso también borra la posibilidad de realizar una separación tajante entre el espacio para la práctica psiquiátrica y la práctica médica.

Es así que, respecto de la locura y la libertad, Ey afirma: “Las enfermedades son insultos y trabas a la libertad, no están causadas por la actividad libre, es decir, puramente psicogenéticas” (Lacan: [1946] 1988, p. 148). Sauval (1997) señala que Ey toma la referencia cartesiana y ubica en el orden de la *res extensa* a la causalidad, dejando al plano de la subjetividad como exterior. La subjetividad, como señala Lacan, pertenece al registro de la *significación*, del *sentido*, de la *semántica*, planteados en el orden de la libertad.

Lacan hace una conexión entre temas filosóficos y temas psicoanalíticos, y no duda en introducir términos propios de la ontología, como el *ser*, resignificándolos, subvirtiéndolos, y hacerlos funcionar de otra manera dentro del corpus psicoanalítico. Así, el problema del ser -propio de la ontología filosófica- ingresa al campo del psicoanálisis de la mano del campo del lenguaje y la significación, en pleno auge de la lingüística estructural. Lacan responde a la afirmación de Ey sosteniendo que “El fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre” (Lacan: [1946] 1988, p. 156), y que:

[...] el riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser. Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia. Lejos de ser “un insulto” para la libertad, es su más fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento. Y al ser del hombre no solo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aun sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad. (p. 166)

Lo que Lacan critica de Ey es que deja de lado, por medio de su teoría, la categoría de verdad, y la problemática de la significación, con lo cual, según él, no sólo pierde lo esencial de la locura sino del psiquismo humano, en tanto “la locura es vivida íntegra en el registro del sentido” (p. 156), que implica el problema del lenguaje para el hombre. La teoría en Ey reduce el acto delirante a un problema de falta de control, cuando el problema de la significación, por otra parte, es fundamental para cuestiones tan decisivas como la determinación de sus consecuencias legales. Si para Ey las enfermedades -entre ellas, la locura- son lo contrario a la libertad, para Lacan

lo evidente es lo contrario, pues la realidad de la locura es una manifestación de la libertad misma del hombre.

### **La causalidad esencial de la locura**

Frente a la causalidad órgano-dinámica de Ey, Lacan responde con otra causalidad, a la que llamará una *causalidad esencial* (dando a entender que la otra no lo es). ¿Cómo entiende Lacan esa causalidad esencial? Nuevamente apela a un caso clínico, que llamará de *locura*, pero esta vez se trata de uno propio. Retoma el análisis del caso Aimé, de su *Tesis de Psiquiatría* de los años '30, del capítulo titulado *La anomalía de estructura y la fijación de desarrollo de la personalidad de Aimé son las causas primeras de la psicosis*, es decir que Lacan postulaba allí una psicogénesis de la psicosis, ligada a una noción de fijación, junto a una causalidad orgánica. Cabe recordar que ya en la defensa de su Tesis sostenía que las psicosis son un fenómeno del pensamiento. Lacan sostiene que su estudio del caso Aimé lo realizó “de acuerdo al método fenomenológico, que aquí preconizo”. Ya en su *Más allá del principio de realidad* (Lacan: [1936] 1988) había procurado realizar una “descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” (p. 75) intentando llevar a cabo una “conquista fenomenológica del freudismo” (p. 85, *las cursivas son nuestras*). En su análisis fenomenológico de la *locura* de Aimé, Lacan identifica puntos de estructura, de los cuales se destaca el tema del ideal, que la llevaba a crearse una serie de perseguidores que personificaban repetidamente un “ideal de malignidad” contra el cual ella dirigía su agresión. Y al mismo tiempo, -sin reconocerlo- sostenía en su vida las características que repudiaba en otras, como ser la vanidad, la frialdad y el abandono de sus deberes naturales. Aquí Lacan compara el caso con la fórmula hegeliana de locura, cuyo mecanismo opera un “desconocimiento esencial de la locura”. Ese desconocimiento lleva al loco a buscar “imponer la ley de su corazón a lo que se le presenta como el desorden del mundo” (p. 162), desorden que constituye el desconocimiento de que eso que está en el mundo es “la imagen invertida, tanto como virtual, de ese mismo ser” (Lacan: [1936] 1988, p. 162). En el caso de Aimé ella sale de ese circuito asestando un golpe a ese desorden y golpeándose a sí misma por las consecuencias sociales del mismo (la cárcel).

Como señala Sauval (1997) con respecto a la importación que hace Lacan de los conceptos de Hegel al psicoanálisis: “Esta importación hegeliana sufre profundas transformaciones, concretamente su asociación al narcisismo freudiano, por un lado, y con la fenomenología husserliana por el otro, de donde resultará una teoría propia sobre lo imaginario”, que Lacan presenta en el tercer apartado del texto ACP como “los efectos psíquicos del modo imaginario”. Lacan afirma que la fórmula general de la locura de Hegel consiste en un “estasis del ser”, en una “identificación al ideal” al que caracteriza como sin mediación, e infatuada, “ideal que *representa* en él su libertad” (1988c, p. 163), lo que se puede también llamar una identificación no mediada por lo simbólico (Sauval: 1997, p. 5). Sobre esta *no mediatización* da el ejemplo de que “si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey”, creencia a la cual llama “infatuación del sujeto” (1988c, p. 161), pues se trata de que alguien puede interpretar un papel, no de creérselo. Se debe recordar que los términos *locura* y *psicosis* no se recubren en la obra de Lacan, pues responden a diferentes planos conceptuales.

Lacan critica a quienes “hasta en la ciencia confunden tranquilamente el Yo con el Ser del sujeto” (1988c, p. 168) y propone lo que puede llamarse un mecanismo de

causalidad de la locura doble, relacionados por un lado con el Yo, y por otro, con el sujeto. La del Yo se desarrolla en un marco de determinismo causal psíquico, y relativo a las nociones de *Imago* y *Complejo*, y la otra, la esencial dentro de la cual se opera una *insondable decisión del ser*, del ser del sujeto. Es decir que, en este caso, el lugar de la causa se identifica con el lugar del sujeto. Respecto de la teoría del Yo de Freud, Lacan sostiene una posición muy crítica, y afirma que quienes la buscan, en su lugar encontrarán “un agujero hiante mientras no se resuelvan a considerar caduco lo que en efecto lo está en la obra de un maestro sin par” (1988c, p. 169), y desde allí pasa a considerar las posibilidades que le brinda, para llenar ese agujero, la fenomenología de Merleau Ponty sobre la percepción.

Así es que *despliega su teoría de lo imaginario como alternativa de la teoría del yo freudiano*, en la cual desarrolla una causalidad psíquica propia. Debe recordarse que, en el *Estadio del Espejo*, Lacan incluso afirma que los poderes de esa *imago* tienen un efecto sobre lo biológico, al modo en que ocurría en la naturaleza, como en los ejemplos de la etología que traía a cuenta. Para evaluar la distancia de Lacan con Freud en este momento, debe destacarse que, respecto a la noción de *inconsciente*, afirmaba que se deberían llamar a muchas de las estructuras identificadas por Freud, como el simbolismo o la condensación, “[...] del *modo imaginario*. Porque espero que muy pronto se ha de renunciar al empleo de la palabra inconsciente para designar lo que se manifiesta en la conciencia” (1988c, p. 175), refiriéndose también críticamente a “la noción inerte e impensable del inconsciente” (p. 172). De la misma manera en el año 1938 había propuesto remplazar el concepto de pulsión por el de complejo (Lacan: [1938] 2006).

¿Y cómo define Lacan esta *Imago*, que coloca en el centro de la causalidad psíquica, tal como la concibe en ese momento? La designa nada menos que como “el objeto propio de la psicología, exactamente en la misma medida en que la noción galileana del punto material inerte ha fundado la física” (1988c, p. 178), y el concepto que le da fundamento a “una forma de causalidad, que es la causalidad psíquica misma: la identificación”, una “forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante” (p. 178). También sostiene que la *imagen* es una conexión entre lo psíquico y lo somático, al afirmar el poder morfogénico que ejerce sobre quien la percibe (p. 181).

*ACP* ([1946] 1988) es también uno de aquellos textos donde Lacan hace una reseña del *Estadio del espejo*, y es importante destacar que en él indica que la concepción de Imagen con la cual trabaja tiene su antecedente (proveniencia) en la fenomenología: “la *Gestalttheorie* y la fenomenología tienen también su parte en el legajo de la imagen en cuestión” y aclara que con el transcurso del tiempo profundizó el alcance de su estadio del espejo.

[...] he llevado un poco más lejos mi concepción del *sentido existencial* del fenómeno, comprendiéndolo en su relación con lo que he denominado prematuración del nacimiento en el hombre, o sea, en otros términos, la incompletud y el *atraso* del desarrollo del neuroeje durante los primeros seis meses [...] (Lacan: 1948 / 1988, p. 176)

Esta argumentación tan abigarrada y compleja da muestra la particularidad del pensamiento de Lacan, capaz de aunar conceptos de fuentes heterogéneas para lograr su concepto, incorporando nociones que no dejan de arrastrar significaciones

de esos otros saberes, nunca quedándose encerrado en el campo delimitado por la teoría psicoanalítica.

### **Una insondable decisión del ser: la conexión con Sartre**

El texto ACP tiene un interés especial para investigar la relación entre el psicoanálisis lacaniano y la filosofía sartriana. Al respecto, Miller sostiene que éste posee una clara inspiración en el pensamiento del filósofo existencialista:

Muy tarde me di cuenta que *Acerca de la causalidad psíquica* se inspiraba también de la pura doctrina sartriana. *La insondable decisión del ser* a la cual Lacan atribuía *la causalidad de la locura*, no era nada más que, revestida por él, la *elección original* a la cual Sartre reportaba el destino de Baudelaire [...] Lacan había pues adoptado sin más, adaptado a sus fines, la fina punta del pensamiento de Sartre. Su propuesta según la cual la locura es *la virtualidad permanente de una falla abierta en la esencia [del hombre]* reflejaba una nota de la p. 423 de *El ser y la nada*: "Un loco no hace más que realizar a su manera la condición humana". (Leguil: 2012, p. 9, que corresponde al *Préface* de Miller al libro de Clotilde Leguil *Sartre avec Lacan. Corrélacion antinomique, liaison dangereuse, la traducción es nuestra*).

Sobre esta cuestión, tal como lo historiza Jorge Aleman (2000), el tema de la decisión en Lacan se vio sepultado por la fuerte impronta estructuralista que adquirió la lectura lacaniana años después, y lo convierte en un problema de difícil resolución.

Ser lacaniano en esa época significaba admitir la de determinación de la estructura y era, por lo tanto, muy difícil encontrar el estatuto que hiciese posible explicar la frase de Lacan en 1946 acerca de la causalidad psíquica, como "la insondable decisión del ser", o "de la posición de sujeto somos siempre responsables". (Aleman: 2000, p. 12)

La relación entre Sartre y Lacan se entendía como de oposición. Todo lo que va a implicar la temática de la decisión, era de muy difícil comprensión porque precisamente se había dado esa oposición radical entre el pensamiento de la *libertad*, la *elección* y la *decisión* de Sartre y el pensamiento de la determinación: estructuralismo versus existencialismo (Aleman: 2000, p. 12). El autor afirma que tanto en Sartre como en Lacan se conjugan la estructura y la elección, e identifica en ambas teorías lo que él denomina un *decisionismo*. Sostiene que para Sartre no se trata de una elección reflexiva, sino que se manifiesta en que el existente está arrojado en la *falta en ser*, es decir que debe elegir en la angustia, no está en su *casa*, no puede reflexionar sobre la elección. Justamente la función del *psicoanálisis existencial sartriano* era llevar al sujeto delante de su elección originaria. Así lo presentaba Sartre en *El ser y la nada*, donde afirmaba "comprendamos bien que no se trata de una decisión reflexiva y voluntaria, sino de una espontánea determinación de nuestro ser" ([1943] 1989, p. 116)

Según Aleman, Lacan realiza diferentes desarrollos del concepto de elección y va pasando de la teoría de la elección forzada a la teoría de la identificación con el síntoma. Lleva a cabo una "opción no reflexiva, hay que elegir lo que a uno a la vez se le impone, identificarse con el síntoma, saber hacer ahí con el síntoma" (Aleman: 200, p. 14). Aquí Aleman se refiere a esa dimensión no disruptiva del síntoma, que ya no es un llamado al otro y que fue despojado a través de la cura de sus dimensiones patológicas y reducida a otra dimensión, la de la "letra que ha elegido al sujeto para sostenerlo en la existencia" (p. 125). Analiza el pensamiento de Sartre y su planteo

para superar el binarismo producido entre lo exterior y lo interior, la situación objetiva y la elección subjetiva, al punto de llegar a preguntarse si las personas son responsables de sus enfermedades, y en ese caso, en qué sentido podrían serlo.

La pregunta clínica de Freud pone de manifiesto una dimensión ética: *¿qué parte le toca a usted en el malestar que lo aqueja?* De la misma forma, el psicoanálisis lacaniano, frente al determinismo psíquico, también pone en juego una dimensión ética, en tanto se responsabiliza al sujeto ante las elecciones por las cuales está determinado. Por su lado, el analista no elude su responsabilidad en tanto forma parte de la estructura del inconsciente debido a la neurosis de transferencia.

No hay determinismo absoluto, hay posibilidad del *acto de elección*, o, mejor dicho, en tanto hay acto no hay determinismo absoluto. Así lo afirma Ritvo (1994) al señalar que la noción lacaniana de *elección forzada*, es una evidencia paradójica de un sujeto que ya no es el del *libre albedrío*, sino el de *la libertad*, en tanto se ve enfrentado a decisiones éticas que lo obligan a elegir en situaciones extremas, tales como el suicidio, la violencia, el goce; decisiones que “lo atraviesan y lo implican sin distancia”. El sujeto de la libertad, diverso al del libre albedrío, no se enfrenta a dos estados de determinación igualmente posibles, sino a la heterogeneidad de situaciones disimétricas: a la determinación o la indeterminación, o la causa o la ley. (Ritvo: 1994, p. 153)

Se trata de una elección forzada, y no de un determinismo ciego funcionando autónomamente. En vez del concepto de *motivación* propio de la psicología, aquí se trata de una presión, una perentoriedad insistente y equívoca. En tanto no hay determinismo absoluto, entre esa presión y el acto hay un intervalo que enfrenta al sujeto a lo que se ha conceptualizado como la libertad del salto. El sujeto está expuesto a la sorpresa y es producto de ese acto que lo determina retroactivamente. El determinismo de Freud se juega en términos de las llamadas *series complementarias*, que dan intervención al azar. Y lo que Freud analiza cuando trabaja el así llamado problema de la elección de neurosis; en términos lacanianos se puede abordar desde la lógica del proceso de la alienación y la separación que dan cuenta de la constitución del sujeto, que no sólo se ponen en juego en los tiempos de la constitución psíquica, sino también en los diferentes momentos en los que el sujeto se enfrenta a las encrucijadas del acto.

Siguiendo la imagen de Michel Serres, el determinismo es fundamentalmente local, se trata de islas de determinismo en un mar de indeterminación (Serres: 1991). En psicoanálisis, no hay estructuras cerradas y completas en tanto el analista, transferencia mediante, forma parte del inconsciente, y por consiguiente forma parte de la estructura, hay un hiato en la estructura que está abierto al porvenir, al acto analítico y a ese *poco de libertad* que promete el psicoanálisis. El determinismo es una categoría que se aplica a los objetos del mundo, al conocimiento de los mismos, mientras que la libertad, no es un objeto del mundo, sino que está en el plano de la ética, y por lo tanto tratarlos como dos polos de un mismo eje es impropio (Muñoz: 2013, p. 142). Es así que no se puede decir que el sujeto es libre, ni se le promete la libertad, sino que la paradoja de la libertad es impuesta por el Otro, se está obligado a ser libre, en términos sartrianos. La libertad está en el centro del problema del acto y sólo se efectúa en relación a él. El concepto de *sujeto del acto* concentra esa discusión, y es el nombre de un problema, más que una solución.

El sujeto del inconsciente lacaniano es fruto de diferentes importaciones conceptuales al suelo psicoanalítico, y lleva en sí mismo paradojas profundas que deben ser analizadas. En el psicoanálisis lacaniano se encuentran al menos *dos*

*vertientes del concepto sujeto*: una de corte estructuralista, que comprende al sujeto como efecto del significante, pasivo, y otra que concibe al sujeto como un sujeto de la elección, responsable, y fruto de las consecuencias de su acto (aunque no sea fundamento del mismo). Es claro que esa segunda vertiente está relacionada, probablemente junto a otras teorías, con un diálogo teórico con el existencialismo sartriano, y es fundamental para la clínica psicoanalítica, la praxis del psicoanálisis con sujetos que padecen y están atravesados por el deseo y el inconsciente.

El estructuralismo radical, así como el organicismo, dejan sin herramientas a los analistas frente a su práctica, mientras que la figura de la causalidad esencial, con su elección del ser, es fundamental en esta discusión ya que abona la concepción de un sujeto del acto, la responsabilidad y la elección, imprescindible para sostener la dimensión ética de la práctica clínica.

### **La implosión del sujeto en Sartre: *La trascendencia del Ego* (1936)**

Sartre escribe el ensayo *La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica* ([1936] 1968, en adelante LTE) mientras hacía una estadía en Berlín en 1934 para estudiar la fenomenología de Husserl, y mientras terminaba una segunda versión de *La náusea*. El texto aparece en 1936, en la Revista de Koyré y Corbin *Recherches Philosophiques*, Nº 6, 1936-1937, cuyo número anterior contenía la reseña de Lacan de la obra *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques* del psiquiatra Eugène Minkowski. (Lacan: 1935). La descripción de Simone de Beauvoir de ese ensayo de Sartre brinda una perspectiva del lugar que ocupa en su obra, y enfatiza la noción del *Ego* propio como un ser ajeno:

Describía una perspectiva husserliana, pero en oposición con algunas de las teorías más recientes de Husserl, la relación del Yo con la conciencia; entre la conciencia y la psiquis establecía una distinción que mantuvo siempre; mientras la conciencia es una inmediata y evidente presencia de uno, la psiquis es un conjunto de objetos que no se aprehenden por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, sólo se dan por perfiles: el odio, por ejemplo, es una trascendencia que se aprehende a través de las *erlebnissen* y cuya existencia es solamente probable. *Mi Ego es en sí mismo un ser de otro mundo, así como el Ego ajeno*. Así Sartre fundaba una de sus creencias más antiguas y más tercas: hay una *autonomía de la conciencia irreflexiva*; la relación al Yo, que, según La Rochefoucauld y la tradición psicológica francesa, pervertiría nuestros movimientos más espontáneos, sólo aparece en ciertas circunstancias particulares. Lo que más le importaba era que esta teoría, y ella sola, a su entender, permitía escapar al solipsismo, lo psíquico, el *Ego*, existiendo para el prójimo y para mí de la misma manera objetiva. Aboliendo el solipsismo, se evitaba las trampas del idealismo y Sartre, en su conclusión, insistía sobre el alcance práctico (moral y político) de su tesis. (de Beauvoir: 1966, p. 200, *las cursivas son nuestras*)

El campo de lo prerreflexivo en LTE ha sido interpretado de distintas maneras, algunas de las lecturas más conocidas fueron realizadas por V. Descombes, J. Colombel, P. Thevenaz, I. Murdoch, J. Kristeva y P. Ricoeur, (Descombes: 1988, p 108) lecturas que quedan por fuera de los límites de esta tesis. Miller sostiene que, para Lacan, el encuentro con ese texto tuvo tal trascendencia que las huellas conceptuales de su impacto pueden encontrarse en toda su obra, tal como se tematiza al tratar los conceptos utilizados en LAEP y queda evidenciado en relación con uno de los conceptos centrales del psicoanálisis lacaniano de la década siguiente, el del sujeto del inconsciente. No sólo para Lacan se trata de un texto pivote, sino también

para Giles Deleuze -discípulo de Sartre- y aún para Jacques Derrida; ambos autores también consideraron el concepto sartriano de *campo trascendental sin sujeto, o no personal*, noción relacionada con esta prerreflexión, como herramienta para la prosecución de sus propios pensamientos.

*La trascendencia del Ego* se trató del primer texto filosófico de importancia publicado por Sartre, y sus argumentaciones y conclusiones fueron luego continuadas siete años después en *El ser y la nada. Ensayo de fenomenología fenomenológica* ([1943] 1989). A continuación, se hace una breve reseña de algunas de las argumentaciones de ese texto de casi noventa páginas, citando extensamente, debido a la importancia que esta obra tiene en la interlocución de Lacan con la fenomenología sartriana, y a que el análisis de la terminología es un elemento central desde el punto de vista metodológico. En él, Sartre fundamenta y aplica el método de Husserl de la reducción fenomenológica de una manera radical, es decir, incluso contra el mismo Husserl. Cabe recordar que para la fenomenología husserliana la *intuición* era el instrumento apropiado de conocimiento, que generaba una experiencia cognoscitiva en la cual un objeto se hacía presente, se mostraba tal cual era, a diferencia de cuando simplemente se hacía mención a un objeto con el pensamiento conceptual. Cuando la realidad se muestra a la consciencia, es llamada *fenómeno*, y la característica principal de la consciencia es la *intencionalidad*, el hecho de que la consciencia tienda hacia un objeto, o -como diría Sartre- esté lanzada hacia un objeto. La fenomenología se presentaba en esos años como una revolución filosófica, que se proponía echar luz sobre estados y objetos nunca estudiados, dejados de lado o incluso prohibidos (Muñoz: 2014, pp. 40-41).

Husserl había aplicado su método -la *Epojé*- a las experiencias cognoscitivas y aún al yo psíquico y psicofísico, pero consideraba que no podía hacerse lo mismo con el Yo o *Ego* trascendental, fundamento filosófico de la noción de subjetividad. Sartre va más allá de Husserl, y sostiene que aún este *Ego* trascendental "debe caer bajo el golpe de la *epojé*" (1968, p. 16), y expresa muy claramente este objetivo desde la introducción misma del texto, planteando una ruptura con la filosofía y la psicología fenomenológica de su época:

Para la mayor parte de los filósofos el Ego es un habitante de la consciencia. Algunos afirman su presencia formal en el seno de las 'Erlebnisse' [vivencias], como un principio vacío de unificación. Otros -psicólogos en su mayor parte- piensan descubrir su presencia material, como centro de los deseos y los actos, en cada momento de nuestra vida psíquica. Quisiéramos mostrar aquí que el Ego no está ni formalmente ni materialmente en la consciencia: está afuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro (Sartre: 1968, p. 11)

Así como en *Lo imaginario* (1964) Sartre se preguntaba "¿Qué tiene [...] que ser la consciencia para que pueda proponer sucesivamente objetos reales y objetos imaginados?" (1964, p. 249), por los problemas de la percepción y de la imagen, en LTE su pregunta es ¿cuál es la relación de la consciencia con el yo? ¿Qué es ese yo pienso, y qué relación tiene con el pensamiento? ¿Qué es este yo que se presenta ante la consciencia y que, a pesar de ser propio, el sujeto se engaña fácilmente respecto de él? La intención de ese apartado es continuar con la fundamentación de que *los conocidos conceptos de Je y Moi utilizados por Lacan para argumentar la teoría psicoanalítica provienen de este seminal texto sartriano*. Lacan importa esos conceptos al discurso psicoanalítico, al principio manteniendo casi el mismo sentido de cada uno, y progresivamente modificando su interpretación y referencias teóricas.

Este trabajo de Sartre se propone en el marco de una filosofía no egológica, crítica del sujeto trascendente, y produce una *implosión* de las categorías referentes a la personalidad y la conciencia, fragmentando la personalidad mediante las nociones de *Ego*, *Je* y *Moi*, así como diferenciando a la conciencia entre los estados de *consciencia irreflexiva* y *reflexiva*. Como bien remarca Sara Vassallo, Sartre en ese ensayo produce un *clivaje entre la conciencia y el Yo*, y una *desustancialización* del *Je* trascendental (Vassallo: 2012).

Respecto de los diferentes estados de la conciencia, la primera forma de existencia de la conciencia es la que llama *consciencia irreflexiva*, que "Es impersonal (No hay Yo [*Moi*])", y la segunda es la *consciencia reflexiva*. Sartre sostiene que el *Ego*, que aquí es un equivalente del psiquismo, no es el sujeto de la conciencia, sino que es un *producto* de ella. Específicamente, el *Ego* es producto de la reflexión de la conciencia (1968, p. 57). Sartre brinda el conocido ejemplo del *hombre-que-corre-el-tranvía* para ilustrar que la conciencia irreflexiva es una manifestación de que *puede haber conciencia sin que haya yo*:

Quando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo [*Je*]. Hay conciencia de *tranvía-debiendo-ser-alcanzado*, etc. y conciencia no-posicional de la conciencia", lo que muestra que no hay Yo [*Je*] de la acción en el plano irreflexivo, y el Yo [*Moi*], en cuanto estado, ha desaparecido en ese momento (Sartre: 1968, p. 27)

¿Cómo entiende Sartre esa diferencia *Je/Moi*? El *Je* es la personalidad en su aspecto activo, mientras que el *Moi* es la totalidad concreta psicofísica de la misma personalidad. Es preciso entender bien que el Yo [*Je*] y el Yo [*Moi*] no son sino uno, que constituyen el *Ego*, del cual sólo son dos faces (p. 18).

Comenzamos a entrever que el Yo [*je*] y el Yo (*moi*) no hacen más que uno, intentaremos mostrar que ese *Ego*, del cual el Yo [*je*] y el Yo (*Moi*) no son más que dos faces, constituye la unidad ideal [...] e indirecta de la serie infinita de nuestras conciencias reflexivas. El Yo (*Je*) es el *Ego* como unidad de las acciones. El Yo (*Moi*) es el *Ego* como unidad de los Estados y de las cualidades. *La distinción que se establece entre esos dos aspectos de una misma realidad nos parece simplemente funcional, por no decir gramatical* (Sartre:1968, p. 38, *las cursivas son nuestras*)

Nótese la referencia a una diferencia gramatical en cuanto al *Je* y el *Moi*, que podría conectarse con el futuro desarrollo lacaniano del sujeto del enunciado y el de la enunciación. En la filosofía tradicional, se sostiene la tesis clásica de un yo trascendental y unificador, tal como el de Descartes, que estaría como por detrás de la conciencia, lo cual tiene como consecuencia que ese campo trascendental sea por lo mismo también personal. Frente a ese *Ego* trascendente de la filosofía, Sartre propone una filosofía no egológica, donde es la conciencia la que tiene una autonomía y es la responsable de la constitución del *Ego*, aunque no sea causada por sí misma.

La operación realizada en el texto de LTE, al hacer caer al *Ego* trascendental bajo el golpe de la *epojé*, puede considerarse como una destitución subjetiva, o una herida narcisista filosófica, a partir de la cual Sartre propone una filosofía sin *Ego*. Y así como para Freud lo inconsciente es "la única luz en la psicología de las profundidades" (1984a) para Sartre su noción guía -que no cambiará con el correr de los años- es que "La conciencia irreflexiva debe ser considerada como autónoma"

(1968, p. 35). Mientras que para Sartre la consciencia es un absoluto no sustancial y es transparente a sí misma, en cambio, el Yo [*Moi*] es un objeto *opaco a la reflexión*. La consciencia ocuparía un lugar análogo al de un sujeto en su teoría, en tanto es *constituyente* del Yo [*Moi*], no como en la psicología clásica, en que el yo tiene a la consciencia como una función y una propiedad inmanente; aunque hay que aclarar que al final de ese texto Sartre afirma que *no hay nada semejante a un sujeto*.

La conocida sentencia cartesiana *Cogito ergo sum*, el [*Yo/Je*] *Pienso luego existo* implica un *cogito*, un *Je* trascendente. Al sostener que debe caer bajo el golpe de la *epojé*, pone en evidencia que se estaba afirmando algo que no se tenía el derecho de afirmar, la existencia de un *Je*. Para Sartre, cuando la consciencia percibe una cosa, no tiene el derecho a concluir: “*yo tengo consciencia de esta silla*”, sino sólo puede sostener “*hay consciencia de esta silla*” (1968, p. 32). El yo es un existente, pero es trascendente, sólo en el sentido de que es exterior y no trascendental ni fundante. No es el sostén material, el autor de los actos y pensamientos, sino más bien es la ilusión que producen el conjunto de actos y pensamientos, que son producto de la consciencia. Este objeto trascendente que es el Yo [*Je*] es producto del acto reflexivo de la consciencia. Esa consciencia puede alienarse en el Ego, en una operación que también puede compararse a la alienación del ser en el lenguaje, que postula Lacan.

Sartre brinda dos ejemplos de la filosofía y de la literatura que luego retomará Lacan en sus propios textos. El primero es la reflexión de la Rochefoucauld sobre el amor propio. Dice Sartre que:

La Rochefoucauld es uno de los primeros que ha hecho uso, sin nombrarlo, del inconsciente: para él, el amor propio se disimula bajo las formas más diversas [...] se ha admitido que el Yo [*Moi*], sino está presente a la consciencia, está escondido detrás de ella y que es el polo de atracción de todos nuestros deseos. El Yo [*Moi*] busca procurarse entonces el objeto para satisfacer su deseo. Dicho de otro modo: es el deseo (o si se lo prefiere el Yo [*Moi*] deseante) el que se da como fin, y el objeto deseado como medio (1968, p. 33)

Este *Ego*, que se puede entender como la psique, es “opaco [*opaque*] como un objeto” (Sartre: 1968, p. 51) y en tanto objeto, es pasivo. Se trata de un objeto aprehendido, pero también constituido por la consciencia reflexiva, no aparece más que por la reflexión. “Al mismo tiempo que el *Ego* es síntesis irracional de actividad y de pasividad, es síntesis de interioridad y trascendencia” (1968, p. 59) Como señala Sartre, “todo ocurre como si el *Ego* fuese de la consciencia, con esta sola y radical diferencia, que es opaco [*opaque*] a la consciencia” (Sartre: 1968, p. 61) “El *Ego* no es el propietario de la consciencia, es su objeto” (p. 72), pero, además, “*El Yo [Moi] permanece entonces desconocido para nosotros*” (p. 62, *las cursivas son nuestras*).

A pesar de que el Yo [*Moi*] es un objeto para la consciencia, no le son útiles los modos de conocer los objetos trascendentes no-íntimos, por el hecho de la intimidad del yo [*moi*], y permanece demasiado presente para que se pueda tomar un punto de vista exterior a él, es un objeto extraño e íntimo a la vez (p. 62) Por otro lado, como desarrolla Sartre, el *Je* aparece en el plano irreflexivo. Si a alguien se le pregunta ¿qué está haciendo? puede contestar: “[*Je*] trato de colgar este cuadro” (en francés, el *Je* debe ir siempre antes de la acción), o “[*Je*] reparo el neumático”, contestaciones que se pueden hacer sin reflexionar. “Pero este *Je* del cual se trata aquí no es sin embargo una simple forma sintáctica. Tiene un sentido; es simplemente un concepto vacío y destinado a permanecer vacío” (1968, p. 64) Este Yo [*Je*] es el soporte de las acciones, y está representado por un pronombre de primera persona.

La consciencia no es un objeto del mundo y no puede ser descripta con categorías objetivas o positivas, como la de sustancia. En Sartre, hay una consciencia primera, impersonal, que es irreflexiva, y no personal, campo prepersonal que puede entenderse como el antecedente del sujeto lacaniano en el campo simbólico. Sartre sostenía que anteriormente se creía necesario sostener la existencia de un yo trascendental para justificar la unidad e individualidad de la consciencia, dando por resultado que cada cual dice *mi* consciencia:

El Yo [Je] es productor de interioridad. [...] la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a ese yo unificador e individualizante. En efecto, la consciencia se define por la intencionalidad. Por la intencionalidad, ella se trasciende a sí misma, se unifica escapándose (1968, p. 18)

La noción del *Je* trascendental es correlativa a la de un núcleo personal unificador y fundador de la consciencia, que constituye la fuente de todos los pensamientos y percepciones (1968, p. 18). Existe una contradicción entre ese *Je* trascendental y la concepción fenomenológica de la consciencia, en tanto vuelve superflua esa noción. El texto presenta como conclusiones que la concepción del *Ego* que propone produce una liberación del campo trascendental, purificándolo de toda estructura egológica, campo trascendental que:

[...] es una nada puesto que todos los objetos físicos y psíquicos, todos los valores están fuera de él, mi Yo (*Moi*) ha dejado de formar parte de él [...] Pero esa Nada es todo, puesto que es consciencia de todos esos objetos (1968, p. 69)

El otro ejemplo que utiliza Sartre y retoma Lacan, es el de Rimbaud, sosteniendo que generalmente se entiende el *Je pense* de manera que el pensamiento es una producción del yo. Hay una imposibilidad estructural de tener una intuición directa de la espontaneidad de una consciencia instantánea producida por el yo, porque se ha convertido en un estado, y de ahí esta impresión de alteridad: "*La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente): 'Yo es otro'*" (Sartre: 1968, p. 73, *las cursivas son nuestras*) Según él, la espontaneidad de la consciencia no emana del Yo, sino que ella "va hacia el yo", y se manifiesta como una "espontaneidad individuada e impersonal" (p. 73)

En este punto hace una crítica al inconsciente freudiano: "La tesis comúnmente aceptada, según la cual nuestros pensamientos brotarían de un inconsciente impersonal y se personalizarían haciéndose consciencia nos parece una interpretación grosera y materialista de una intuición justa" (1968, p. 73) Frente a la interpretación del freudismo, que explica por medio de lo inconsciente el sobrepasamiento del *Moi* por la consciencia, Sartre propone otra visión, primero sosteniendo que el *Moi* no puede hacer nada sobre la espontaneidad de la consciencia por medio de la voluntad. Da el ejemplo de quien procura dormir, o quien procura no pensar en algo, por medio de esa voluntad y termina generando lo contrario. Sostiene que "la consciencia se espanta de su propia espontaneidad porque la siente más allá de la libertad". Toma el ejemplo de Janet (1909) de la muchacha casada que tenía terror de que, cuando se quedara sola, empezaría a interpelar a los transeúntes como lo hacían las prostitutas. Supuestamente nada en su pasado ni en su carácter podrían explicar ese temor, pero algo había motivado el:

vértigo de esa posibilidad [...] Ella se encontraba monstruosamente libre y esa libertad vertiginosa se le aparecía en ocasión de ese gesto que tenía miedo de hacer. Pero ese vértigo no es comprensible más que si la consciencia se aparece repentinamente a sí misma como desbordando infinitamente en sus posibilidades al yo que de ordinario le sirve de unidad (1968, p. 75)

Al respecto, la posición crítica de Sartre sobre el inconsciente se modificó, lo cual ya se muestra claramente en su *Baudelaire* (Sartre: 1947) y así también tomó distancia del análisis del caso de Janet, en cuanto a que *nada en su pasado motiva su accionar*, y de otras hipótesis que hizo en este texto sobre las neurosis. Sostiene que el *Ego* tiene una función más práctica que teórica, la de *enmascarar a la consciencia su propia espontaneidad*, "todo ocurre como si la consciencia constituyese al *Ego* como una falsa representación de sí misma, como si ella se hipnotizara sobre este *Ego* que ella ha constituido" (Sartre: 1968, p. 76)

Esta consciencia, frente a las posibilidades de su espontaneidad, se angustia de pronto, angustia absoluta constitutiva de la consciencia pura, lo cual muestra que el *Je* del *yo pienso* no es una estructura primera de la consciencia, de lo contrario no se produciría esta angustia. En vista de esta estructura hay razones para aplicar la *reducción fenomenológica*, que permite salir de la actitud natural, del realismo ingenuo, y es lo que justifica que la actitud fenomenológica sea considerada una suerte de *conversión filosófica*. La *epojé*, por enfrentar al sujeto con esta estructura, es también una *angustia*, no es un método intelectual, sino un "es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana" (p. 77). Como ya se ha dicho, la extensión de estas citas se justifica no sólo por el papel central de este texto en la investigación llevada adelante, y por el interés de mostrar la letra sartriana, sino también porque además de las importaciones lacanianas de esos conceptos, estas argumentaciones también son incluidas en el texto de Daniel Lagache que se tratará luego sobre la relación de la consciencia con el *Ego*.

El psicoanalista argentino Oscar Masotta también había analizado en su momento que para Sartre no tenía sentido la hipótesis de un Yo trascendental como núcleo unificador y fundante de toda conciencia, sino que, a fin de cuentas, solamente hay un campo trascendental impersonal o prepersonal, y que prontamente abandona el uso del término trascendental, muy ligado a la filosofía tradicional. Ya en 1943, con *El Ser y la Nada*, su posición evoluciona, y ahora la conciencia se caracteriza por ser irreflexiva o reflexiva, posicional o no-posicional de sí, pero ya no utiliza los conceptos de *Ego*, ni campo trascendental. Las nociones de trascendencia y de intencionalidad son correlativas en Sartre y las afirmaciones que la expresan, tales como "la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia", así como "Toda conciencia es conciencia de algo" (Sartre: [1943] 1989, pp. 28, 30), se implican y se fundamentan una a la otra. El mundo y sus objetos son trascendentes a la conciencia, en tanto externos a ella, y se constituyen así en su Otro absoluto. (Masotta: 1968, p. 10)

Es así como lo desarrolla Sartre en LTE: "Mi yo [*Je*] en efecto no constituye una certeza mayor para la conciencia que el Yo [*Je*] de los otros hombres. Es solamente más íntimo" (Sartre: 1968, p. 79) y llega a una de las definiciones más importantes del texto "Podemos entonces formular nuestra tesis: la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal, [en tanto] cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex-nihilo*" (1968, pp. 73-74). En términos sartrianos, si la fenomenología considerara al Yo como estructura de la consciencia absoluta se le

podría reprochar el ser una *doctrina-refugio*, que desvía al hombre de sus verdaderos problemas, pero no es el caso:

Nada es más injusto que llamar a los fenomenólogos idealistas. Por el contrario, hace siglos que no había habido una corriente tan realista en filosofía. Han devuelto el hombre al mundo, ha devuelto todo su peso a sus angustias y a sus sufrimientos, también a sus rebeldías (1986, p. 77)

Por lo tanto, esta deconstrucción del yo, esta operación de *descentramiento del sujeto que realiza Sartre*, tiene un correlato ético, y tal como muchos han señalado, en su *impersonalidad el sujeto de Sartre es un antecedente del estructuralismo*. En ese punto, Lacan se mantiene cercano a Sartre en su concepción, en tanto se trata de un concepto del cual nunca renegará, sino que continuará transformando esta especie de sujeto impersonal constantemente. Los últimos párrafos de LTE revisten ese sentido:

Siempre me ha parecido que una hipótesis de trabajo tan fecunda como el materialismo histórico no exige de ningún modo como fundamento esa absurdidad que es el materialismo metafísico. No es necesario, en efecto, que el *objeto* preceda al *sujeto* para que los pseudo-valores espirituales se desvanezcan y para que la moral reencuentre sus bases en la realidad. Basta que el Yo [*Moi*] sea contemporáneo del Mundo y que la dualidad sujeto-objeto que es puramente lógica, desaparezca definitivamente de las preocupaciones filosóficas. El Mundo no ha creado al Yo [*Moi*], el Yo [*Moi*] no ha creado al mundo: uno y otro son objetos para la consciencia absoluta, impersonal, y es por ella que ambos se encuentran ligados. *Esta consciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo [Je], no tiene más nada que se parezca a un sujeto*, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia (Sartre: 1968, p. 80, *las cursivas son nuestras*)

Termina con una consideración sobre la ética, ya que esa ausencia de un *Ego* trascendental no conlleva una pérdida para la ética, pues alcanza con que el yo [*moi*] sea contemporáneo del mundo y esté en una relación de interdependencia para que este yo [*moi*] esté en *peligro* delante de él, con eso es suficiente. "No es necesario otra cosa para fundar filosóficamente una moral y una política absolutamente positiva." (1968, p. 80) Se trata de los elementos mínimos suficientes para sostener una vida ética, desde el punto de vista sartriano.

### **1948 - La agresividad en psicoanálisis: Je/Moi, e imagen sartriana**

En 1948 Lacan escribe *La agresividad en psicoanálisis* (1998b, LAEP desde ahora), escrito que presenta una fuerte impronta fenomenológica, y que constituye el último de los textos publicados donde reseña su *Estadio del Espejo*, antes de su publicación oficial al año siguiente, en 1949. Se trata también de una de las obras donde más claramente dialoga con dos textos fenomenológicos sartrianos. El primero es *La imaginación* (Sartre: [1936] 1967), cuyas nociones de Imagen e Intencionalidad, y con su crítica de la metafísica ya había tomado en préstamo doce años antes, en *Más allá del principio de realidad* ([1936] 1988a). El segundo es *La transcendencia del Ego* (Sartre: [1936]) 1968), de donde Lacan recoge una definición de subjetividad compuesta por el *Je*, el *Moi* y la *consciencia*, que incluye casi a la letra en su argumentación, y que tendrá una sideración sobre el desarrollo posterior de la teoría lacaniana del sujeto.

Este ensayo de Lacan propone una fuerte innovación de la teoría psicoanalítica, siguiendo la inspiración de la psicología concreta ya señalada. Se trata de una reflexión sobre la agresividad desde una perspectiva politzeriana que cuestiona las explicaciones metapsicológicas freudianas *-la naturaleza metapsicológica de las tendencias mortíferas vuelve a ponerse constantemente sobre el tapete-* y se apoya, por el contrario, en una *fenomenología psicoanalítica*: "no es en vano, en efecto, volver al *fenómeno* de la experiencia psicoanalítica" -Lacan: 1988b, pp. 94-95, cursivas agregadas-. Si Lacan utiliza los conceptos que el filósofo húngaro rescataba del psicoanálisis freudiano, como los de *Complejo* y de *Identificación*, su particularidad es que *los trabaja con algunas herramientas conceptuales sartrianas*.

En el texto cuestiona las lecturas metapsicológicas que adjudican al instinto de muerte freudiano las manifestaciones de la agresividad, y propone en cambio lograr para esta agresividad "un concepto tal que pueda aspirar a un uso científico, es decir propio, para objetivar hechos de un orden comparable en la realidad" (Lacan: 1988b, p. 94) y que permita considerar determinados hechos como variables, es decir, establecer definiciones operacionales. En esta búsqueda, Lacan va recurriendo a nociones propias de la fenomenología sartriana, tales como la imagen y la intencionalidad, y las irá adaptando a un uso clínico psicoanalítico. El texto se organiza alrededor de la presentación de cinco tesis sobre la agresividad en el marco de la clínica analítica. Se fundamenta la utilización del concepto de *agresividad* en la clínica y la terapéutica, buscando constituir una perspectiva objetivable y científica del tema. Para eso, apela al concepto de *imago*, que *fundamenta la clínica* de ese momento, en tanto entiende que el analista opera en su práctica como una *superficie receptora de imagos*, ofreciendo una superficie especular que no debe mostrar rasgos de subjetividad. Los resortes de la agresividad imaginaria serían el fundamento de que la técnica del análisis tenga esa estructura, donde el analista se propone como *sin yo*. En su actitud debe procurar "ofrecer al diálogo un personaje tan despojado como sea posible de características individuales", representando un ideal de impasividad (1988b, p. 99). Lacan discute con el objetivismo la reducción al registro biológico, y fundamenta el concepto de subjetividad, tomando el argumento fenomenológico de la *intencionalidad*, entendido en el campo del psicoanálisis como el *sentido intencional desplegado en el relato*: "La acción analítica se desarrolla en y por la *comunicación verbal*, es decir, en una captura dialéctica del sentido. *Supone pues un sujeto que se manifiesta como tal a la intención del otro*" (1988b, p. 108). De la misma manera, también fundamenta la asociación libre: "La regla propuesta al paciente en el análisis le deja adelantarse en una *intencionalidad* ciega a todo otro fin que su liberación de un mal o de una ignorancia de la que no conoce ni siquiera los límites" (p. 99, *las cursivas son nuestras*).

Para Lacan, la *agresividad* es el testimonio evidente de la *subjetividad*, así lo expresa desde la primera tesis de ese texto: "la agresividad se manifiesta en una experiencia que es subjetiva por su constitución misma" (1988b, p. 95), y está muy lejos de poder ser abordada por otro elemento que no sea una subjetividad, es decir, ningún aparato neutro de registro, como lo querría la psicología conductista. Esta proposición contraria a un reduccionismo objetivista, no es obstáculo sin embargo para proponer la constitución de una ciencia positiva. "¿Pueden sus resultados [de la experiencia analítica] fundar una ciencia positiva? Si, si la experiencia es controlable por todos" (p. 96). *La agresividad es una vivencia intencional*, que se manifiesta en la clínica del psicoanálisis en tanto el analizante *transfiere* "imagos más o menos arcaicas" al analista, y éste opera interpretando el sentido desplazado de las mismas.

Entiende a la *transferencia* como un desplazamiento de imagos que el yo desconoce, y hace un señalamiento clínico refiriéndose a un caso de astasia-abasia que remite frente a la explicitación de su relación con una cierta imago. La cura en transferencia toma la forma de una *paranoia dirigida* debido a la estructura del desconocimiento del yo. El *sujeto* para Lacan, a esa altura de su conceptualización, es entendido como un *sujeto de sentido*: “Sólo un sujeto puede comprender un sentido, inversamente todo fenómeno de sentido implica un sujeto” (1998b, p. 108). De esa manera, Lacan incorpora operativamente el concepto de *intencionalidad* fenomenológica tanto a la transferencia como a la agresividad.

Y en la segunda tesis Lacan, le suma la importación del concepto de *imagen*, para fundamentar la agresividad. Afirma que “la agresividad, en la experiencia, nos es dada como *intención* de agresión y como *imagen* de dislocación corporal” (1998b, p. 96, cursivas añadidas). Esas imágenes aparecen en la práctica clínica, y son eficaces, como por ejemplo, la “imagen del Castigador apenas necesita enarbolarse para que el niño la forme” (p. 97), y luego apela a lo que ya había desarrollado en MAPR respecto de la imagen como concepto apropiado para una psicología concreta, imagen que no había desarrollado Politzer sino Sartre en el marco de su crítica a la psicología clásica desde la fenomenología husserliana:

Estos *fenómenos mentales llamados las imágenes*, con un término cuyas acepciones semánticas confirman todas, su valor expresivo, después de los fracasos perpetuos para dar cuenta de ellos que ha registrado la psicología de tradición clásica, el psicoanálisis fue el primero que se reveló *al nivel de la realidad concreta* que representan. Es que partió de su *función formadora en el sujeto* y reveló que, si las imágenes corrientes determinan tales inflexiones individuales de las tendencias, es como variaciones de las matrices que constituyen para los instintos mismos esas otras específicas que nosotros hacemos responder a la antigua apelación de *imago*. (Lacan: 1989b, p. 97)

*De esa manera el concepto sartriano pasa a incorporarse como fundamento concreto a un psicoanálisis que las incorpora a partir de una función formadora del sujeto*. Estas imágenes cuya eficacia Lacan denomina *mágica*, son para el vector de las intenciones agresivas “las imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo, en una palabra, imagos que, personalmente, he agrupado bajo la rúbrica [...] estructural de imagos del cuerpo fragmentado” (1998b, p. 97). Lacan en su ensayo, convierte a la imagen sartriana en una función formadora del sujeto, al incorporarla a la Imago y vincularla a la identificación y la transferencia psicoanalítica. De esa manera también transforma el concepto de agresividad, sostenido ahora en los pilares de la imagen -imágenes de dislocación- y la intencionalidad -intención agresiva-. Recogía así lo que Sartre sostenía en *La imaginación* ([1936] 1967): “La imagen es, entre los datos sensibles, lo que no puede pasar a lo objetivo. La imagen es la subjetividad” (p. 8) y “La imagen no es sino un nombre para un cierto modo que tiene la consciencia de apuntar a su objeto” (p. 119), otro modo de decir, que tiene una estructura intencional.

¿Qué concepción del Yo desarrolla Lacan en este texto? Una que también le da un valor argumental a la fenomenología, y es en este punto que Lacan dialoga con el segundo texto sartriano de referencia, aquel que propone una crítica del Ego filosófico tradicional: *La trascendencia del Ego* (Sartre, [1936] 1968). Para ese punto, propone a la fenomenología como una herramienta apropiada para estructurar la *descripción* de la experiencia analítica, y de esa forma, evitar avanzar en el sentido de lo que él

llama la abstracción, es decir, la argumentación metapsicológica: “Pasar ahora de la *subjetividad de la intención* a la noción de una tendencia a la agresión es dar el salto de la fenomenología de nuestra experiencia a la metapsicología” (Lacan: 1998b, p. 108). Lacan propone no dar este salto y *define al sujeto y a la agresividad fenomenológicamente*, en el campo de la *intención* tal como se manifiesta en el discurso concreto del analizante. Argumenta que respecto a la conceptualización del *Moi*, él no toma el camino freudiano de basarse en el sistema percepción-conciencia, -al que considera una herencia de la psicología clásica- y que no toma en cuenta “todo lo que el yo desatiende, escotomiza, desconoce en las sensaciones, que le hacen reaccionar ante la realidad, como de todo lo que ignora, agota y anuda en las significaciones que recibe del lenguaje” (p. 109). En relación al tema de la consciencia en ese momento Lacan está *más cercano a Sartre que a Freud*, quien sostenía que la consciencia era un *producto* del yo, mientras que para Sartre era lo contrario. Freud sostenía, en la 31 de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis: la descomposición de la personalidad psíquica*

El mejor modo de obtener una caracterización del yo como tal, en la medida en que se puede separarlo del ello y del superyó, es considerar su nexos con la más externa pieza de superficie del aparato anímico, que designamos como *el sistema P-Cc percepción-conciencia*-. Este sistema está volcado al mundo exterior, media las percepciones de este, y *en el curso de su función nace dentro de él el fenómeno de la consciencia*. (Freud: [1933], 1991, p. 70, *las cursivas son nuestras*)

En vez de tomar este sistema, al que considera metapsicológico, propone elegir otro camino que, según él, Freud también mostró, el de la *esencia fenomenológica de la experiencia analítica* que se revela en la *estructura de la negación*. Luego de tematizar los modos característicos del *Moi* en el diálogo (*formas de la intención[alidad]*), atravesado por reacciones de oposición, denegación, ostentación y mentira, da una definición de esa instancia, separándolo del *Je* y usando las categorías fenomenológicas sartrianas de LTE:

Caracterizo aquí esta instancia [ del yo] no por la construcción teórica que Freud da de ella en su *metapsicología* como del sistema *percepción-conciencia*, sino por la *esencia fenomenológica* que él reconoció como la más constantemente suya en la experiencia, bajo el aspecto de la *Verneinung* [...]

En resumen, *designamos yo (Moi) ese núcleo dado a la consciencia, pero opaco [opaque] a la reflexión*, marcado con todas las ambigüedades que, de la complacencia a la *mala fe*, estructuran en el sujeto humano lo vivido pasional; ese “Yo” (*je*) *antepuesto al verbo* que, confesando su facticidad a la *crítica existencial*, opone su irreductible inercia de pretensiones y de desconocimiento a la problemática concreta de la realización del sujeto (Lacan: [1948] 1998b, p. 102)

Se pueden detectar claramente los *índices terminológicos sartrianos* que utiliza Lacan al definir a la instancia del *Moi*. Primero, la despega de la definición metapsicológica freudiana, y luego busca en la *negación* una de las formas concretas por medio de las cuales se manifiesta la intención(alidad) de un sujeto. El texto LAEP representa la primera publicación de Lacan en que los conceptos *Je* y *Moi* se utilizan con una clara definición fenomenológica, y probablemente sea el escrito donde su uso es el más explícito y textual. Es muy significativo el contexto en el cual aparecen, que es definiendo la relación del *Moi* con la consciencia, en una terminología donde aparece la definición sartriana de que *el yo es un objeto dado a la consciencia, en vez de ser*

la consciencia un atributo del yo, como en Freud. En ese fragmento, no aparece una relación de oposición entre ambos términos *Je* y *Moi*, sino que se especifica la relación del *Moi* con la conciencia, y luego se presenta al *Je* como el agente de la acción, “ese Yo (*Je*) antepuesto al verbo” (1998b, p. 102). La terminología utilizada por Lacan tiene marcas propiamente sartrianas, tales como *opacidad del yo*, *reflexión de la consciencia*, *mala fe*, *facticidad*, *crítica existencial*, y *realización*.

En tanto índice terminológico, es muy notorio el préstamo del término *opacidad* (*opaque* y *opacité* en Sartre, *opaque* en Lacan), que en *La trascendencia del Ego* ([1936] 1968) es utilizado para caracterizar la relación de la conciencia con el *Ego*, relación comparable a su relación con los objetos externos. Se citará en extenso, para poder dar dimensión del valor del término en el texto sartriano, valor que obtiene por su oposición a la traslucidez de la conciencia. Nótese además la cruzada contra el Yo que lleva adelante Sartre, mediante su crítica al rol sintetizador e individualizante del *Je* trascendental, centro unificador y sustancial de la filosofía tradicional, al que considera superfluo y aún perjudicial. Toda esta crítica que Sartre realiza al *cogito cartesiano*, y al *Je* trascendental, basándose en los argumentos de Husserl, y aun radicalizando este pensamiento contra el mismo Husserl, será retomada por Lacan posteriormente en el *Seminario II* en su discusión con el rol que le adjudicaba en la clínica y en la teoría al Yo la *Ego Psychology* de Hartmann, Kris y Loewenstein. Sartre había afirmado:

[...] la concepción fenomenológica de la conciencia convierte *al rol unificante e individualizante del Yo [Je]*, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi Yo [Je]. *El Yo [Je] trascendental no tiene, pues, razón de ser.*

Pero, por otra parte, *ese Yo [Je] superfluo es perjudicial. Si existiera* arrancarí a la conciencia de sí misma, la dividiría, se deslizaría en cada conciencia como una lámina opaca [*opaque*]. El Yo [Je] trascendental es la muerte de la conciencia. En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Y toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente. Todo es entonces claro y lúcido en la conciencia: *el objeto está frente a ella con su opacidad [opacité] característica*, pero ella, ella es pura y simplemente conciencia de ser conciencia de ese objeto, tal la ley de su existencia. [...] A una semejante conciencia la llamaremos: conciencia de primer grado o irreflexiva. Nos preguntamos: ¿hay lugar para un Yo [Je] en semejante conciencia? La respuesta es clara: evidentemente, no. En efecto, ese Yo [Je] no es ni un objeto (puesto que es interior por hipótesis) ni tampoco de la conciencia, puesto que es alguna cosa para la conciencia, no una cualidad traslúcida de la conciencia, sino, de alguna manera, un habitante. En efecto, el Yo [Je] con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un *centro de opacidad (centre d'opacité)*. Es al yo (*moi*) concreto y psicofísico lo que el punto es a las tres dimensiones: es un Yo (*Moi*) infinitamente contractado. Si, pues, se introduce esta *opacidad* en la conciencia, se destruye esa definición tan fecunda que dimos de ella, se la oscurece, ella no es más una espontaneidad, y lleva en ella misma un germen de *opacidad*. [...] Una conciencia es toda ligereza, toda traslucidez. Y es en esto que el *Cogito de Husserl* es tan diferente del *Cogito cartesiano*. Pero si el Yo [Je] es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo [Je] opaco [*opaque*] queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto. Y he aquí que estaríamos en presencia de una mónada. Tal es, desgraciadamente, la orientación del nuevo pensamiento de Husserl. [...] Si el *Ego* aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es *opaco* [*opaque*] como un objeto [...]: sería preciso proceder a un desnudamiento infinito para quitarle todas sus potencias. Y al final de ese desnudamiento, no quedaría más

nada, el *Ego* se habría desvanecido. El *Ego* es creador de sus estados y sostiene sus cualidades en la existencia por una suerte de espontaneidad conservadora. (pp. 54-55) [...] En relación a la conciencia, el *Ego* se da como íntimo. *Todo ocurre como si el Ego fuese de la conciencia, con esta sola y radical diferencia, que es opaco [opaque] a la conciencia.* (p. 60) (Sartre: [1936] 1968, pp. 21-22, *las cursivas son nuestras*)

En esa extensa cita se observa, junto con la fuerte crítica al *Je* trascendental, la tesis de que el *Je* es opaco a la conciencia tanto como lo son los objetos externos, otorgándole un valor conceptual al término *opacidad*. Se observa también que el uso que le da a los términos *Je* y *Moi* no es exactamente el que Lacan emplea, aunque haga tantas referencias a este texto. Por ejemplo, para Lacan, en LAEP, es el *Moi* el que es opaco a la conciencia, y en ocasiones le adjudica algunas características que en Sartre tiene el *Ego*, término que Lacan no incluye en su trabajo de importación. Hay que aclarar que esto cambia cuando en el *Seminario II* Lacan retome sus referencias a LTE, y en ese momento sí sostiene que *es el Je el que no es transparente a la consciencia*:

Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el yo (je) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades. Lo mismo sucede con el yo (je) (Lacan: [1954-1955] 1997, p. 16).

También parece evidente que la ligereza y evanescencia de la conciencia irreflexiva sartriana es una característica que posteriormente le otorgará a su *sujeto del inconsciente*. Otro punto a destacar es la crítica al *Cogito* cartesiano, que Sartre realiza al compararlo al de Husserl. Cuando en el *Estadio del Espejo* Lacan comienza a fundamentar la función del *Je* en psicoanálisis, sostiene que el psicoanálisis es una “Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito” ([1949] 1988e, p. 86). Hay quienes entienden que esta sentencia se trata de una crítica al pensamiento de Husserl, o aún al de Sartre mismo (Le Gaufey: 1998), pero también puede entenderse en un sentido sartriano, como una crítica al *cogito* cartesiano, que se colocaba como un fundamento de la filosofía tradicional, crítica compartida tanto por Husserl como por Sartre.

La definición del *Ego* sartriano es de una multiplicidad, porque sostiene que el *Ego* y la conciencia constituyen una suerte de complejo psíquico, y tanto el *Moi* como el *Je* forman parte del *Ego*. Hace hincapié en la dificultad de la conciencia para aprehender a este *Ego*, en tanto puede estar atravesada por la duda y el desconocimiento. En cuanto a la cuestión del odio (¿el *Moi* pasional de Lacan?), Sartre muestra la relación dinámica del *Je/Moi*, constitutivos del *Ego*, en un párrafo comparable al de Lacan.

La espontaneidad del *Ego* se escapa a sí misma puesto que el odio del *ego*, bien que no pudiendo existir por sí sólo, posee a pesar de todo una cierta independencia en relación al *Ego*, de tal forma que el *Ego* se encuentra siempre sobrepasado por lo que produce, a pesar de que, desde otro punto de vista sea lo que produce. De ahí esos asombros clásicos: “¿He podido yo [*moi*] hacer esto? ¿He podido yo [*moi*] odiar a mi padre?”, etc. Aquí evidentemente, el conjunto concreto del Yo (*Moi*) intuicionado hasta ese día, recarga a ese Yo (*Je*) productor y lo retiene un poco atrás de lo que acaba de producir. El lazo del *Ego* a sus estados permanece siendo pues una espontaneidad ininteligible (Sartre: 1968, p. 56).

Nótese el uso de los términos *Je* y *Moi* en el análisis fenomenológico del existente frente a su acto, frente a sus sentimientos, quedando el *Je* ligado a la producción, y el *Moi* a lo concretizado, lo intuicionado, par conceptual en movimiento fluido, *Moi* que recarga a un *Je* y lo retiene detrás de su acto. Este par opositivo será extraído del suelo fenomenológico para ser implantado en tierra psicoanalítica, dando inspiración a la oposición *Je/Moi* que desarrollará Lacan a lo largo de su extensa producción teórica. En este texto, Lacan también relaciona la *Verneinung* de Freud (negación según la traducción de José Luis Etcheverry, denegación según la propuesta lacaniana), con la estructura de desconocimiento del *Moi*. En sus tesis, propone una lectura de la técnica analítica argumentada por los resortes de la agresividad, y caracteriza a la instancia del *Moi* como atravesada por modos característicos de relacionarse en el diálogo, por medio de distintas reacciones, que lee con el prisma de la intencionalidad, así como también a la misma regla de la asociación libre, que permite al analizante desplegar una “intencionalidad ciega” (Lacan: 1998b, p. 99). La argumentación de LAEP es un ejemplo claro de una de las formas de construir los conceptos que utilizó Lacan, no sólo incorporando nociones, como en este caso de la filosofía fenomenológica, para fundamentar conceptos psicoanalíticos, sino que modifica y desvía dichas nociones; la intencionalidad es mucho más que el hecho de que la consciencia esté lanzada sobre el mundo, ahora recoge otras significaciones, que se pueden leer en el discurso de los analizantes, y tienen una referencia clínica.

Desde el punto de vista del relevamiento de los índices textuales de los escritos sartrianos, este ensayo es uno de los que más claramente muestra los elementos que Lacan incorpora a su pensamiento, tanto al utilizarlos como parte de la exposición de una problemática, como incorporándolos argumentalmente a los conceptos del psicoanálisis. Es en LAEP, en donde Lacan primeramente toma en préstamo los términos *Je/Moi* de LTE, para hacer una definición del sujeto. Con su crítica a la concepción metapsicológica freudiana del *Moi*, en tanto instancia centrada en el sistema percepción-consciencia, convierte a Freud en fenomenólogo al decir que este reconoce la *esencia fenomenológica* de la estructura de la *Verneinung*. Invierte la letra sartriana al caracterizar al *Moi* como un núcleo dado a la consciencia, pero opaco a la reflexión (para Sartre era el *Je*), y que es la estructura pasional del sujeto. Mientras que el *Je* es el elemento antepuesto al verbo (¿sujeto de la acción?) que confiesa su facticidad a la crítica existencial. También continúa con su uso de la noción de *intencionalidad* para definir la estructura de la agresividad del *Moi*, postulando una “noción de la agresividad como de una de las *coordenadas intencionales del yo humano*” (Lacan: 1998b, p. 112) Y continúa con su diferenciación de -y crítica a- Sartre por falta de basamento clínico, denominando *reconstrucciones existenciales* a su descripción de los fenómenos, en una construcción conceptual con y contra la teoría sartriana.

Se puede ver en el mismo un *empleo* de las nociones sartrianas de LTE que demultiplican la personalidad, el *Je*, el *Moi* y la consciencia, sumándoles un sentido clínico para el psicoanálisis, en tanto las aúna con la propuesta de una “realización del sujeto” (1998b, pp. 101-102); es decir, hace una definición fenomenológica tanto del sujeto como de la clínica analítica. En LTE Sartre había analizado la cuestión del Ego como una multiplicidad, en tanto que, constituido por dos caras o aspectos -el *Je*, la cara activa y el *Moi*, la cara pasiva y objetal- ambos productos de la consciencia, y que llegarán a desustancializarse al punto de terminar insertos en un campo

trascendental no egológico, sin sujeto. Este uso de los conceptos sartrianos en su texto confirma lo que Jacques-Alain Miller había afirmado: que para Lacan su encuentro con LTE tuvo una relevancia tal que las trazas de ese hallazgo se podrían hallar en toda su enseñanza, comparando su impacto con el que tuvo en su obra *La eficacia simbólica* (1949) de Lévi-Strauss (Miller: 2011).

LAEP tiene la particularidad no sólo de retomar los distintos conceptos sartrianos referidos al *Ego*, sino que, en cuanto a las marcas terminológicas y autores citados, se incluyen también varios de los autores referidos por Sartre en su argumentación, que aquí se identifican por los nombres de La Rochefoucauld (Lacan: 1998a, pp. 100-111) y Rimbaud (p. 117), convocados para retomar las figuras del amor propio, el narcisismo, y la alteridad. Estas referencias sartrianas se suman a otras que Lacan ya utiliza, como la dialéctica del amo y del esclavo, el deseo del otro de Hegel o la psicología de Charlotte Bühler. Es notable que cuando Lacan presenta estos conceptos de *Je* y de *Moi* no hace referencia explícita a ninguna proveniencia, a ningún autor (ni a Sartre, ni a Kojève, ni a ningún otro), como tampoco lo hace sobre el origen de las otras referencias invocadas. Sólo cita a Sartre en el texto (Lacan: 1998a, p. 112) para marcar algo que él considera un punto débil del filósofo, su *clínica*: así dice que las reconstrucciones existenciales de la perversión en *El ser y la nada* (1989) no reflejan la realidad de la clínica analítica, opinión que repetirá en la entrevista que le brinda a Gilles Lapouge años después. También sostiene allí:

Yo leo los libros de Sartre, es probable que Sartre no me haya leído verdaderamente. [...] Sartre ha tenido cierta función muy precisa, que se puede *evaluar*, pero que no tiene ninguna relación con los trabajos que yo conduzco. Sartre es más joven que yo y he seguido con mucha simpatía e interés su ascensión. Pero no me situado nunca, no me sitúo en absoluto en relación con él (Lapouge: 1966)

Para alguien que propone no situarse en relación a Sartre, el esfuerzo de Lacan por diferenciarse del filósofo no deja de ser notable.

## CAPÍTULO 4

### Del Ego Implosionado al sujeto del inconsciente

---

Sartre y Lacan eran exactamente contemporáneos. Pasaron por los mismos paisajes intelectuales, culturales y políticos. [...] Durante todos aquellos años treinta: Sartre y Lacan, con toda una serie de intermediarios, Wahl, Kojève, Koyré. Sucedió que Sartre y Lacan fueron contemporáneos alternados. No fueron contemporáneos juntos, uno del otro. Cada vez que uno daba un paso, era en ruptura con el otro, pero para retomar el mismo tipo de problemas. [...] Toda la trayectoria de Lacan tuvo que ver con retomar el paisaje filosófico que le había sido común con Sartre (Foucault. En: Eribon: 1995, p. 249)

#### La consciencia sartriana en la formación del sujeto lacaniano

Jacques-Alain Miller, cuando introduce el pensamiento lacaniano en EE.UU., realiza una presentación del pensamiento de Lacan previo a lo que él llama el comienzo de su enseñanza del año 1953. Analiza que, en su paso desde su tesis de psiquiatría de 1932 hasta *Función y campo de la palabra...* (Lacan: [1953] 1988) se fue produciendo un desplazamiento, a punto tal que lo fue interpretado públicamente como una repentina revolución en los años '60, un apartamiento de la fenomenología hacia el estructuralismo, se trató en realidad de un lento proceso de transformación y mezcla entre la fenomenología y el estructuralismo, donde uno de los resultados de esa mixtura tan particular, fue el concepto de *sujeto*. Miller caracteriza esta transformación de la teoría con estos términos: “*el giro lacaniano es transferir la visión fenomenológica de la conciencia al concepto del sujeto, es decir, el sujeto del inconsciente*”. (Miller: 1996, p. 27, *las cursivas y la traducción son nuestras*).

Debe recordarse que el concepto que ocupa el lugar de la subjetividad, (sin serlo), en la teoría de Sartre a la altura de *El ser y la nada* ([1943] 1989), es el concepto de *para-sí*, el cual se deriva de la tradición filosófica hegeliana, para designar el carácter propio del yo, que se conoce de una manera consciente, a diferencia del resto de la realidad, que es *en-sí*. (Hegel: 1942) Pero Sartre al *para-sí* le da un sentido particular, fruto de la reelaboración de su concepción de *Ego* en LTE, y que no puede separarse de su ontología, su pensamiento acerca del ser. Desde el inicio de *El ser y la nada* ([1943] 1989), diferencia dos formas del ser, el *ser-en-sí*, que designa el conjunto de las cosas u objetos del mundo, y el *ser-para-sí*, que designa a la conciencia. El *ser-en-sí*, los entes, las cosas, responden al principio de identidad (el *en-sí* es lo que es) mientras que “el ser del *para-sí* se caracteriza por el contrario como siendo lo que no es y no siendo lo que es” (Sartre: 1989, p. 32). Tal como relata Sartre en su conocido ejemplo de *El ser y la nada*, el mozo de café no es un mozo de café, como una cosa en sí, sino que es aquel que *hace* de mozo de café, estando separado de su ser por una nada, nada que la conciencia introduce en el ser (1989, p. 32). La ontología fenomenológica sartriana sostiene que es el *para-sí* el que introduce la nada en el ser, porque vive su ser en el modo del *no-ser*. El *para-sí* es un modo de ser fundamental de la realidad humana, y es la alternativa de Sartre a la conciencia husserliana y al *Dasein* heideggeriano. El *en-sí* y el *para-sí* nunca pueden formar una unidad, el deseo de lograr esta unidad es por tanto un deseo imposible, el *para-sí* permanecerá siempre como un *agujero* en el *en-sí*, una nada que no puede llenarse. (Cabestan & Tomes: 2001)

Cuando Miller afirma que Lacan transfiere a su noción de sujeto características del concepto sartriano de conciencia irreflexiva, tal como la había desarrollado en LTE; sostiene que esa conciencia es una *nada activa*, "es la nada de Sartre, la cual prepara el camino para el sujeto lacaniano definido como una falta en ser" (Miller: 1996, p. 27). Esa conciencia es una nada en funcionamiento, no se trata de algo que sea en el sentido que Sartre le da al *En-sí*. El filósofo -a partir de *El ser y la nada*- (Sartre: [1943] 1989), deja de definir su subjetividad no egológica con las nociones de *Je* y *Moi* que utilizaba en LTE, para pasar a una nueva conceptualización: la del *para-sí*, entidad no sustancial, no positiva, que no existe de una vez por todas, y que está relacionada con la conciencia, que se forma, se convierte, y se opone al ser, que es lo que es, el *en-sí*. Recuerda asimismo Miller que Sartre define a la conciencia como una *intencionalidad: la conciencia no es nada, nada más que un movimiento de intencionalidad hacia el exterior*, y que para definir al deseo, utiliza en *El Ser y la Nada* la expresión *falta de ser* (Sartre: [1943] 1989, p. 140; en el original *manque d'être*, [1943] p.124). Lacan recoge literalmente esta expresión en el *Seminario II*, como *falta de ser* (p. 334) y luego la va reconfigurando para, a partir del *Seminario V*, denominarla como *falta en ser* [1957-1958] 2007, en el original *manque-à-être*. Miller también considera que Lacan transfiere muchas consideraciones fenomenológicas al inconsciente mismo, al sostener que no es una interioridad o un contenedor, sino un elemento ex-sistema -fuera de sí mismo- que está conectado a un sujeto que es una *falta en ser*.

Miller entiende que la oposición entre el sujeto y el *ego* se produce en tanto el sujeto del sentido, el que emerge al producirse un efecto de sentido, es un elemento que siempre tiene movilidad, mientras que el *Ego* tiene cierta fijeza e inercia, lo que explica la definición de la práctica analítica como una *realización del sujeto*. (Miller: 1996). En el mismo sentido, también Juan Ritvo sostiene acerca la conciencia de Sartre que "aunque el binario ser/nada es objetable precisamente, por su falta de mediación, la nada de la conciencia es un anticipo preciso, quizá el único, de la afánisis del sujeto", y señala la línea sartriana que recorre los conceptos de libertad, subjetividad y acto, en tanto la libertad se identifica con la subjetividad que no puede no ejercer una actividad nihilizadora (2014).

Quince años después de estas conferencias de Miller, Clotilde Leguil -bajo su dirección- propone una tesis que redundará en un libro posterior: *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, Liaison Dangereuse* (Leguil: 2012), en el cual aborda desde el psicoanálisis y la filosofía, la compleja relación Lacan / Sartre. Se trata de un texto importante por los análisis y las hipótesis que plantea, como así también en tanto no deja de lado un tema evadido por muchos -el de la deuda de Lacan con Sartre- aunque lo trata con mucha delicadeza. Leguil en su tesis investiga el proceso que ocurre *detrás de bambalinas* de la construcción de los conceptos lacanianos, y cómo Lacan hace un uso singular de los conceptos sartrianos en su obra. Concluye que la relación teórica entre ambos autores es la de una *correlación antinómica*, que representa, entre otras cosas, la particular posición de Lacan, ya que entiende que está a la vez *con Sartre y en contra del psicoanálisis existencial* (2012, p. 16). Esta autora hace un análisis mostrando cómo la estrategia de Lacan incorpora la utilización de la ontología sartriana en cuatro diferentes momentos de su teoría: 1) para abogar por una no causalidad de la locura y sostener una decisión insondable del ser, de cuño sartriano, en su mecanismo íntimo; 2) para criticar la orientación psicoanalítica de la Psicología del Yo utilizando los desarrollos de Sartre críticos a la noción de *Ego* de la filosofía y del psicoanálisis freudiano; 3) para realizar un análisis del concepto de la angustia

sartriana y proponer en vez al objeto *a* ya no como una nada, sino como un objeto en exceso. Por último, para 4) retomar el análisis que realiza Sartre de la mirada en *El ser y la nada* (1943) para continuar elaborando el objeto *a*. (Leguil: 2012, p. 17). Sostiene que Lacan hace un uso singular de nociones sartreanas, en especial, de su ontología fenomenológica, en el que estas toman un sentido nuevo, y los que utiliza como herramientas para trabajar los problemas propios del psicoanálisis, entre ellos los conceptos de *falta*, *deseo*, *angustia*, y aún de *contingencia*, *conceptos que, según ella, Lacan define junto con Freud, pero que confronta con Sartre* (2012).

Otra obra que aborda la relación general entre ambos pensamientos, pero desde otra línea argumental, es *Sartre / Lacan. El verbo ser: entre el concepto y fantasma* (2006) de Sara Vassallo. Este texto propone una valiosa lectura de la teoría de Sartre desde la teoría lacaniana. La presente investigación no hace mayores referencias a ese texto porque sostiene un propósito muy distinto, el del estudio histórico epistemológico de la construcción de algunas concepciones lacanianas en un período acotado de tiempo, pero sí ha resultado pertinente para este propósito otro artículo de la misma autora, *Acto y libertad. Su emergencia en La trascendencia del ego de J.-P. Sartre* (Vassallo: 2012).

### **Traducciones que ocultan y revelan: el expediente de Pichon**

El desconocimiento de las raíces fenomenológicas de los conceptos de *Je-Moi* se evidencia también en lo ocurrido con las traducciones de Lacan al castellano. La primera edición -parcial- de los *Écrits* al castellano es de 1971, (se tradujeron sólo 14 de los 33 ensayos originales), y llevó por título *Lectura estructuralista de Freud* (Lacan: 1971), con traducción de Tomás Segovia. El traductor abre la compilación con una *Nota*, donde aclara cuales son las particularidades de esos términos en la lengua francesa: mientras que el *je* es la forma átona del pronombre de primera persona singular, cuya función gramatical es siempre la de sujeto, y no puede aparecer si no es acompañada de un verbo, el *moi*, forma tónica, toma el lugar de todas las otras formas (*je*, *me*) cada vez que falta el verbo, por ejemplo, en la frase *Qui?-Moi* (¿Quién? - Yo). Esa diferencia lingüística le permitiría expresar la diferencia entre el concepto de Sujeto, y el del Ego:

[en] la concepción lacaniana del sujeto: *je* no es en realidad sino una especie de desinencia verbal, función que sólo tendría equivalente en nuestra lengua en la efectiva desinencia personal del verbo (la *o* de “amo”); pero mientras *je* tiene la autonomía, la identidad y la persistencia de una palabra, nuestras desinencias son sentidas como parte inseparable del verbo, una parte extremadamente cambiante y que puede llegar incluso a reducirse a cero. El hablante francés establece espontáneamente la relación entre un *moi* aislable y subsistente y un *je* puramente funcional, cuyo estatuto queda más subrayado aun cuando se le hace la violencia de sustantivarlo como lo sustantiva Lacan: *le Je* (expresión cuyas sugerencias no tienen nada que ver con la ya consagrada “el Yo”, equivalente de *le Moi*). (Segovia, en Lacan: 1971, p. VIII)

Cuando se trata de expresar estas diferencias en castellano, en vista de la ausencia de dos pronombres distintos para referirse al yo, el traductor opta por lo que él llama una *solución de compromiso*, basada en las aclaraciones que el propio Lacan le hace en una carta, quien trae a colación la distinción de Édouard Pichon entre *persona vacía* (para el *je*) y *persona sustanciosa* (*etoffée*), lo que lo llevó a traducir estos términos por *yo formal* y *yo sustantivo*. Luego de esta edición, a Lacan le llegan

comentarios de que habría muchos errores en la traducción al castellano, y es en ese momento cuando le pide al psicoanalista argentino Juan David Nasio que revise la traducción, lo cual dará lugar a la edición completa de los *Escritos* en castellano, ahora manteniendo el título original de la obra, en 1984, pero a diferencia del original francés, dividido en dos tomos. En esta edición, Segovia modifica la traducción del *Je/Moi* y opta por “una solución tal vez menos elegante pero más precisa: ambos términos se traducen ahora por “yo”, pero cuando el original dice *Je* se añade ese pronombre francés entre corchetes (*moi*: “yo”, *Je*: “yo [je]”)” (Lacan: 1988, p. XIII). Se aparta del *expediente adoptado* anteriormente, de la referencia a Pichon, basándose ahora en una carta rectificatoria del analista francés:

El Yo imaginario -dice Lacan- no podría corresponder a una persona más *sustanciosa* que el Yo [*Je*], ni este último estar *vacío* respecto de aquél. Es éste un deslizamiento que hubiera podido evitar a los gramáticos Pichon, y esto por ser psicoanalista. Pero ahí está precisamente la cuestión: ¿cómo situar la formalización gramatical a partir del discurso psicoanalítico? Es evidente que si soy responsable de que haya introducido usted a Pichon en su nota liminar, se impone una rectificación para advertir que mi discurso no toma apoyo en la gramática sino distinguiéndose de ella. (Lacan: 1988, p. XIV)

Es correcto el cambio de esta traducción, en tanto las referencias a Pichon tienen sentido en algunos textos específicos de Lacan, pero queda muy fuera de lugar en otros, especialmente en aquellos donde es el sentido fenomenológico de los términos el que está en juego. El no reconocimiento de los orígenes históricos de los conceptos no es sin consecuencias, los efectos de una transmisión que deshistoriza la teoría termina produciendo desconcierto aún en los discípulos más cercanos de Lacan, en tanto lo que prima es una lectura retroactiva de la teoría que perjudica el sentido original. Un ejemplo revelador de esto se encuentra en la anécdota que cuenta el traductor elegido por Lacan para enmendar los errores que se habían encontrado en la primera traducción al castellano, el psicoanalista Juan David Nasio. Él relata que, en su proceso de traducción, y frente a la cuestión de cómo verter al castellano el título del *Estadio*, que aparece en los *Écrits* como ([1966] 1990) "*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique*" ([1949]1990), consulta a Lacan sobre si donde dice *Je* en ese título en verdad no estaba haciendo referencia al *Moi*, pues tal como Lacan lo había transmitido, en el *Estadio del Espejo* se conforma por identificación la instancia llamada *Moi*. Frente a esto, Lacan le aclara que en este caso se trata del *Je*, y no del *Moi*, respuesta que desconcertó al traductor-discípulo, tanto como viene desconcertando e incomodando a muchos analistas que trabajan este texto después de él. (Nasio, entrevista, s.f.) Este desconcierto se debe a que el *Je* que Lacan utilizaba en ese momento de su producción teórica no era el mismo *Je* que se particulariza por su relación con el *shifter* lingüístico y el sujeto de la enunciación, tal como se llegó a consolidar en los seminarios posteriores (1954 en adelante), y esta investigación se propone aportar a resolver el significado de estas cuestiones que obstaculizan la transmisión de la teoría analítica. Por las razones que ya se señalaron, el *Je* con el que se encuentra el lector de Lacan en el *Estadio del Espejo* es el *Je* de inspiración sartriana de LTE, *Je* que en Sartre formaba parte del *Ego*, su parte activa, y que junto al *Moi* objetual conformaban las dos caras de esa instancia.

Otra reconocida traductora del francés, Irene Agoff, al traducir el *Seminario II* aclara que “la diferenciación *Je/Moi* está basada en particularidades de la lengua

francesa, donde el *Je* cumple siempre la función de sujeto de la acción, no ocurriendo lo mismo con el *Moi*, que puede cumplir distintas funciones". (Agoff, en Lacan: [1954-1955] 1990, p. 11). Nunca Lacan ni sus traductores, en relación con estos conceptos, hacen referencia a Sartre en particular, ni a la fenomenología en general, al punto que, para un gran conjunto de la comunidad psicoanalítica, traductores incluidos, la oposición conceptual *Je/Moi* se trata de una aportación original de Lacan. Así lo afirma también otro traductor, Teodoro Lecman, al caracterizar para el lector de habla castellana la teoría lacaniana:

"*Moi*" y "*Je*" son un par conceptual desarrollado por Lacan, intraducible en castellano. El "*je*", gramaticalmente pronombre de primera persona singular, sólo utilizable en función de sujeto, le sirve a Lacan para ejemplificar la posición no refleja del yo, lo que Freud llamaba el "*wirklich Ich*", yo puntual, inasible para sí mismo, que Lacan luego trabajará en función del clivaje del sujeto del enunciado y de la enunciación. El "*Moi*", forma reflexiva, pero también presentativa, reforzadora y reduplicante del sujeto en francés ("*Moi, je t'aime*"), le sirve para ilustrar esta función alienante del yo, en tanto formado por imágenes de los otros. "*Personne étoffée*", persona forrada, rellena- eventualmente de aire- observación idiomática que ha sido destacada por Pichon, figura inspiradora de Lacan (según él mismo y Roudinesco). (Borch-Jacobsen:1995, p. 270, nota del traductor Teodoro Lecman)

Esta aclaración del traductor, que vuelve a relacionar al *Je/Moi* lacaniano con la *personne étoffée* (y su tándem, no mencionado aquí, que es *personne sutil*) obliga a interrogarse por el papel que cumplió en el pensamiento de Lacan la distinción realizada por el médico psicoanalista Édouard Pichon (1890-1940), quien tuvo un papel importante tanto para la vida como para el pensamiento de Lacan. ¿La distinción *Je/Moi* proviene entonces de Pichon?

### ¿Y el *Je/Moi* de Pichon y Damourette?

Édouard Pichon fue un médico psicoanalista, gramático y amigo personal de Lacan, figura que, según Roudinesco, tuvo un papel decisivo en que Lacan consiguiera la titularidad como analista en 1938 en la SPP. Él, junto con su tío, el lingüista Jacques Damourette (1873-1943) son autores de la voluminosa obra en siete volúmenes *Des mots a la pensée, Essai de grammaire française*, que escribieron desde 1911 a 1930, y que tiene la particularidad de incluir una perspectiva psicoanalítica en sus desarrollos. Como puntualiza Agustín Kripper (2017), ambos fueron los autores de la *teoría de la persona gramatical*, desarrollada en el tomo VI de su *Ensayo de gramática...* y en tres artículos previos, firmados solamente por Pichon. Allí distinguieron lo que llamaron dos modos de *empersonamiento*; la *persona sutil, o tenue, o vacía (personne ténue)*, de acuerdo a las traducciones, y la *persona fuerte, sustancial, o densa (étouffé)* (Damourette, J. y Pichon, É. : 1932-51). Se trata de una concepción diferente de la oposición *Je/Moi* sartriana. En este caso, el *je* se encuentra en la misma serie con el *me/ tu, te / il, elle / le, la / lui*. Esos pronombres tienen la característica de que se *aglutinan* con el verbo y de ahí que los defina como pronombres aglutinativos, en tanto juegan un rol de soporte del verbo (ej. *J'aime, je mange*). Expresan -según Pichon- la persona *tenue*, que sencillamente equivaldría a la persona gramatical. En contraposición a los pronombres aglutinativos están los pronombres independientes del verbo, como *moi; toi; elle; lui*, que expresan una *personalidad concreta, completa* (*personne étoffée / persona llena*), cuya sintaxis es

muy cercana a la de los nombres propios, y representan a la persona en sus funciones en relación al mundo. Para los autores, esta distinción entre *personne ténue* y *personne étoffée* no es una cuestión meramente lingüística, sino que está basada en la estructura de la personalidad, y por lo tanto es significativa en el ámbito del psicoanálisis, al punto que Pichon las utiliza en la presentación de algunos casos clínicos.

Lacan incorpora conceptualizaciones de Pichon en textos fundamentales de su producción ya propiamente psicoanalítica, tales como *Función y campo de la palabra* (donde utiliza el esquema de Pichon de *locutor-allocutor*, para criticar la indiferenciación entre yo y sujeto), el *Seminario VII* donde utiliza el *ne discordancial*, o *Subversión del sujeto*, donde hace referencia explícita a la teoría de Damourette y Pichon, y la relaciona con la teoría del *shifter* de Jakobson "(...) el yo sólo se acaba al articularse no como Yo [Je] del discurso, sino como metonimia de su significación (lo que Damourette y Pichon toman por la persona "densa" [étoffée] que oponen a la persona sutil; ésta última no es otra cosa que la función más arriba designada como *shifter*). (Lacan: 1960, p. 789), así como también para el estudio del lenguaje en la psicosis.

Estas importaciones conceptuales se muestran muy útiles para Lacan, al punto de incorporarlas a su teoría, pero no sustituyen, ni son equivalentes a las primeras apariciones del *Je/Moi*, objeto de esta investigación, que se revelan de clara inspiración fenomenológica, y donde no predomina el análisis lingüístico gramatical. Lacan superpone distintas proveniencias teóricas, en este caso suma al *Je/Moi* sartriano, las aportaciones pichonianas, así como las de Jakobson. Algo similar ocurre con otro autor contemporáneo de Lacan, y con quien también parece haberse dado un diálogo teórico importante, como es el caso de Daniel Lagache, quien también utiliza las concepciones sartrianas del *Je/Moi*, a las que les suma las aportaciones de Pichon, como ocurre en su texto *Psicoanálisis y estructura de la personalidad*, pero en este caso apenas como una aclaración.

En cuanto a la cuestión de la traducción, hay otro aporte que resulta importante para esta discusión, realizada por el revisor técnico de la traducción en los *Escritos*, Armando Suárez, quien argumenta:

He sustituido [...] la expresión decididamente no castellana *falta en ser* por la de *carencia de ser* u ocasionalmente, cuando no había riesgo de resonancias evocadoras de culpa, *falta de ser*. *Manque à être* constituye ya en francés un forzamiento de la sintaxis usual; pero *Lacan prefiere aquí un discurso ontológico* y es su lengua. No veo en ello razón para afrancesar la nuestra. (Lacan: 1988, p. XI, *las cursivas son nuestras*).

La lectura que realiza el revisor en cuanto a la índole ontológica de la terminología lacaniana de determinadas construcciones lingüísticas podría haberse extendido sin inconvenientes a la oposición *Je/Moi*, que en la primera producción lacaniana, especialmente lo que el autor denomina como sus antecedentes, utiliza un lenguaje ontológico relacionado con el texto LTE, que con el transcurso del tiempo es mixturado con terminología lingüística y antropológica, pero cuya presencia en los textos puede vislumbrarse, al modo que ocurría en el soporte material de los antiguos palimpsestos.

## 1949 - El Estadio del Espejo de Zúrich y el *Je* sartriano

Luego del relevamiento realizado sobre las distintas versiones del *Estadio del Espejo* incorporadas por Lacan en sus diferentes escritos, antes de esta versión de 1949, lo primero que hay que aclarar es que se trata de *dos versiones distintas* del mismo estadio, a tal punto que incluso se denominan de forma diferente. La presentación realizada en 1936, llevaba por título de *Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique*, es decir, que se trataba de un estadio que *constituía genéticamente la realidad*, y guardaba una relación con la teoría y la práctica psicoanalítica. Dicho *Estadio* nunca se publicó como tal, sólo llegó a consignarse su título en las Actas del congreso internacional de Marienbad. A pesar de eso, Lacan no dudó en citar esa versión no publicada, y aun consignarla como *bibliografía*, como lo hace en la versión del tomo VII de la *Encyclopédie Française* de *Los complejos familiares*. La versión posterior, que figura en *Otros escritos* (Lacan: [1938] 2012b) aparece cercenada de las últimas dos páginas de referencias bibliográficas, referencias que Roudinesco recoge en su biografía de Lacan (1994, pp. 774-776).

La teoría del *Estadio*, a pesar de eso, apareció reseñada fragmentariamente por Lacan, e incluida en diversos escritos de la década del '30 y '40, hasta que por fin en el año 1949 le vuelve a dedicar por entero un escrito, que presenta en el Congreso de Zúrich. El título esta vez es: *El estadio del espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica*, la primera versión íntegra publicada e incorporada posteriormente a los *Escritos* ([1949] 1988e, abreviado como *EE*, para diferenciarlo de la teoría del *Estadio* en general). Como ya se expuso, la primera teoría del *Estadio* de 1936 puede considerarse presente en el texto de 1938 *Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología* ([1938] 2012b, LCF), cuyo análisis pone en evidencia que esta segunda versión del *Estadio*, la de Zúrich, difiere en puntos centrales de lo que fue la primera.

Aunque esta investigación toma entre sus líneas de trabajo la cuestión de cierto uso que hace Lacan de la ontología sartriana, obviamente esto se hace en el contexto de un uso de múltiples aportes que el maestro francés recicla al modo de un gran *bricoleur*, como ya se dijo, y que en caso del *Estadio* también incluye los aportes del psicoanálisis kleiniano, la psicología de Wallon, el movimiento de la Gestalt, los estudios sobre embriología y etología, y aportes de la fenomenología, probablemente de diversas fuentes. Es decir, se toma el texto de Lacan en un aspecto muy recortado y específico, sabiendo que los otros aportes están presentes, aunque no se los trabaje.

¿Qué sostiene Lacan en el *Estadio* de 1949? Que en un período específico entre los 6 y los 18 meses de edad, en un momento donde su sistema nervioso aún no ha terminado de madurar, el sujeto se enfrenta a una *Gestalt*, la que le ofrece su imagen reflejada en el espejo, con la cual se va a producir un proceso de identificación, lo que se manifiesta en el niño por un estado de júbilo. Tres años antes, en ACP ([1946] 1988c), explicando algunas relaciones imaginarias fundamentales, Lacan sostenía la "captación identificatoria por la imago" que se manifestaba en "la asunción triunfante de la imagen con la mímica jubilosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular" (p. 175). En ese escrito, junto con otras *imago*s Lacan va a proponer un desarrollo que destaca "la autonomía de la imagen del cuerpo propio en el psiquismo" (1988c, p. 175), una imago propia en el concierto de las imago que hasta el momento trabajaba el psicoanálisis kleiniano, con su *imago paterna y materna*, su *imago de los padres acoplados*, imago tanto protectoras y benéficas, como precursoras de la crueldad del superyó. (Klein: 2008). La *imago del*

*cuerpo propio* que Lacan autonomiza tiene diversos correlatos clínicos, como el de ser el fundamento de la experiencia del miembro fantasma, y aún de las apariciones del doble, por contraposición a las *imágenes del cuerpo fragmentado* (LAEP), que se manifestaban por la aparición de imágenes de órganos y miembros aislados en los sueños o aún en los síntomas.

La experiencia de leer los primeros textos de Lacan es problemática; en general, más que leerlos, se los suele reconocer, imponiendo el conocimiento de la producción posterior del psicoanalista francés sobre ellos, en vez de hacer una lectura que despliegue las líneas de fuerza propias de cada producción textual. Así lo reconoce el psicoanalista y traductor Guy Le Gaufey (1946), quien le dedica a la teoría del *Estadio* un libro donde analiza sus conceptos principales, y su posible relación con otros autores: *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria* (1998). En este texto tan rico, hay varios elementos que son muy útiles para esta investigación, desde la forma en la que resuelve cuestiones metodológicas, hasta algunas indicaciones sobre la lectura filosófica del *Estadio*. Respecto de las cuestiones metodológicas, refuerza la línea de trabajo de esta tesis. Frente al problema que se plantea, el de responder a la pregunta, ¿Lacan leyó algunos textos de Henri Wallon y de Edmund Husserl, al momento de escribir el *EE?*, la resuelve admitiendo primero la imposibilidad de su respuesta, ¿quién puede saber, por ejemplo, qué leyó Lacan de/en Wallon? y proponiendo en cambio el procedimiento ya explicitado de buscar las *marcas terminológicas de textos fuentes* que puedan encontrarse en los materiales analizados.

También sitúa dos problemas inherentes a estas investigaciones textuales, el primero es el de la *lectura retrospectiva* "resulta muy difícil leer hoy estas líneas sin proyectar en ellas nuestro saber actual" (Le Gaufey: 1998, p. 25) y el segundo es el de *aislar conceptos*, porque "tiene el inconveniente de destruir la coherencia de una problemática de partida" (p. 25). Su investigación analiza fundamentalmente el supuesto papel de los textos de Wallon y de Husserl en el *Estadio*. Respecto a supuestos préstamos de Sartre, Le Gaufey no lo investiga, aunque sí señala la relevancia para el contexto de producción de *Lo imaginario* (Sartre: [1940] 1964) y ciertos aspectos del SyN ([1943]1989), pero no menciona el texto que aporta los términos de *Je* y *Moi*, al menos operativamente, que es LTE ([1936] 1968). También hace algunos señalamientos muy destacables, especialmente sobre como Lacan *tropieza* con el filósofo en sus argumentaciones, y lucha por diferenciarse de él. Respecto del texto, en su lectura, se destaca un detalle del estilo de Lacan al referirse a otros autores, como suele *diluir* los nombres propios por medio del uso de términos genéricos ("un hecho de psicología comparada", p. 86, para Wallon, por ejemplo) Y como va enriqueciendo y transformando las significaciones primeras por otras distintas, muchas veces sin cambiar el término. Así ocurre con el EE, que termina desvinculándose de la noción de estadio, y de la participación de algún espejo real, hasta terminar constituyendo un proceso psíquico, y más bien un sustento ontológico del sujeto.

Algo similar ocurre con el análisis que realiza del uso del concepto de *Je* que aparece como central desde el título mismo del texto, hecho que generalmente suele dejarse de lado en la explicación a posteriori del *Estadio*, *Je* que produce una sensación de extrañeza y desconocimiento en los analistas que se acercan desde lecturas lacanianas posteriores, acostumbrados a leer en Lacan una noción del *Je* de los '50 y '60, cercana al *shifter* lingüístico y al sujeto de la enunciación. El lector que pueda despojarse de la compulsión de la lectura retroactiva podrá encontrarse con un

*Je* desconocido, cercano en su uso al sentido sartriano de *LTE*, pero con una significación nueva, inédita. Conviene para esta lectura dejar de lado las nociones estructuralistas o del significante, y en vez de eso tomar el texto apenas un año anterior, sobre la agresividad, donde el lector puede encontrarse con los conceptos sartrianos a cielo abierto, en pleno proceso de incorporación al psicoanálisis, como se desarrolló al analizar el texto lacaniano *LAEP*, (Lacan: [1948] 1998b).

Todo esto fundamenta el hecho de que Lacan, en el EE utiliza operativamente los términos sartrianos del *Je* y el *Moi*, modificando su concepción original, para articularlos con la función de la imagen/imago y establecer una concepción ontológica del sujeto. Ha sido un hecho particular de la política de Lacan, el constituir su propia teoría con la estrategia de incorporar algunos conceptos de Sartre sin citarlo, y enfatizar explícitamente sus críticas y diferencias, para distanciarse de aquellas teorías del filósofo con las que no estaba de acuerdo.

Una estrategia parecida es la que utiliza Lacan con las nociones de la psicología de Wallon que toma en préstamo, tales como los distintos procesos que reseña el investigados, que van desde el proceso de reconocimiento de partes del cuerpo del otro y propias que operan con autonomía y yuxtaposición, al reconocimiento jubiloso en el espejo y la apropiación de una imagen del cuerpo que -de constituir una realidad en sí misma- pasa a transformarse en una imagen vaciada, ya imagen simbólica que termina siendo parte nuclear del sentimiento de personalidad. Lacan toma los conceptos de estos autores en préstamo y los importa al psicoanálisis, haciéndolos jugar en un suelo propiamente analítico, aunándolos con otros como la *identificación*, la *Imago* y el *narcisismo freudiano*, para constituir un concepto propio del *Estadio del Espejo como formador del Je*. Cuando Lacan llega a esa segunda versión del Estadio del espejo, de 1949, ya no sólo se encuentran en filigrana los textos de Wallon y *La imaginación* ([1936] 1967) de Sartre, sino que también incluye referencias a *LTE* (Sartre: [1936] 1968), ausentes en la primera versión, pues las comenzó a incluir a partir de 1948 en *LAEP* (Lacan: 1988d).

La pregnancia de la lectura retrospectiva hace difícil ver el perfil propio de los conceptos *Je* y *Moi* en este texto. Aquí se muestra la ambigua relación de Lacan con la fenomenología francesa, su interés en diferenciarse y polemizar con Sartre -a quien critica en la primera y en la última página- y a su vez, la cercanía afectiva con M. Merleau-Ponty, otro de los grandes fenomenólogos de su época. Lacan comienza su texto con una crítica que siempre tiene disponible para Sartre -la de la *experiencia* analítica-, la que, según él, no confirmaría su teoría. Así lo dice, refiriéndose a la función del Yo [*Je*] en la experiencia del análisis, “experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*” (1988e, p. 86), crítica muy probablemente destinada a Sartre. Esta versión del *Je* que Lacan sostiene en el EE del 49, es muy distinta del *Je* que habitualmente se reconoce en los textos posteriores. El EE, que generalmente se supone que es el escrito que describe el nacimiento, la constitución del Yo [*Moi*], es primeramente el de la constitución del Yo [*Je*], *el estadio del espejo constituye al Je, y, por consiguiente, se concluye que este Je es primero especular, y luego será también social*. Así lo dice Lacan en el texto, quien se refiere, en el contexto de la clínica, al “viraje del yo [*je*] especular al yo [*je*] social” (p. 91).

También en el texto, se opone a entender el Estadio como constituyente de un dinamismo libidinal, que podría comprenderse quizás como un reservorio de libido, según la metapsicología freudiana que critica, y en cambio, propone una lectura del

*Estadio* basada en la ontología fenomenológica que vincula con su conocimiento paranoico. Así, respecto de la actividad del niño durante este período, sostiene:

Esta actividad conserva para nosotros hasta la edad de dieciocho meses el sentido que le damos y que no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático, que de *una estructura ontológica del mundo humano* que se inserta en nuestras reflexiones sobre el conocimiento paranoico (Lacan: 1988e, p. 87)

*El estadio del espejo constituye primeramente al Je, teniendo el Je una prioridad ontológica sobre el Moi.* La imagen unificada del otro destinada a la alienación, es también la fuente de la amenaza de despedazamiento del cuerpo del niño, es imago de un cuerpo fragmentado como efecto retroactivo de esa imagen que se presenta con los atributos de la perfección. Ese *Je* en ese primer momento, está hipostasiado respecto al *Je* del *shifter* lingüístico del '55; en vez de ser evanescente y puntual, tiene tanta consistencia que constituye la *matriz de las identificaciones secundarias* que *sitúa la instancia del Moi*. Y este *Je* tiene tal consistencia, que se simboliza en los sueños mediante las imágenes de

un campo fortificado, o hasta un estadio, distribuyendo en el ruedo interior hasta su recinto, hasta su contorno de cascajos y pantanos, dos campos de lucha opuestos donde el sujeto se empecina en la búsqueda del altivo y lejano castillo interior (Lacan: 1988, p. 90)

Le Gaufey señala que, si el *Je* hubiera conservado el valor que tiene en ese texto, el *de una matriz unitaria*, hubiera tenido aún más consistencia “que la *res cogitans* con la que Descartes había estabilizado brutalmente la volatilidad del *ego* a la salida de su proferación existencial” (Le Gaufey: 1998, p. 87). Y ya aquí Lacan sugiere tratar a este *Je* por medio de lo que llama un “*método de reducción simbólica*”, proponiendo una operación que por su paralelismo con la reducción fenomenológica, podría denominarse una *epojé psicoanalítica*, importando esa operación fenomenológica para aproximarla a la técnica analítica, o al menos para la lectura del texto de Anna Freud, sobre las defensas del Yo (1988e, p. 49). Nótese que antes de apelar a esta reducción simbólica se refiere a “lo impensable de un sujeto absoluto” (p. 91), en un recorrido comparable al de Sartre en LTE quien critica al sujeto trascendental aplicándole al mismo la reducción fenomenológica, la *epojé* husserliana.

En este *Estadio*, tal como lo había declarado Lacan en *Los complejos familiares* (2012b), se trata del nacimiento del Yo y a la vez del otro, con el complejo del semejante: “el yo [*moi*] se constituye al mismo tiempo que el prójimo en el drama de los celos” (Lacan: 2012b, p. 53); lo cual lleva a otro punto, a la lectura filosófica, o la inspiración filosófica del *estadio*. Como bien señala Le Gaufey, sin atreverse a afirmar que Lacan retrabaja los conceptos de Husserl, sostiene que el *estadio* adviene en el mismo marco conceptual que la discusión sobre el solipsismo de Husserl. Le Gaufey encuentra que hay una lectura filosófica del *estadio del espejo*, en tanto que este surgimiento de una unidad nueva, yo alienado y constituido en la alteridad de la imagen, pero aún un espacio narcisista sin ningún otro, es comparable con lo que ocurre con el solipsismo en Descartes, y que es analizado en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, lo que en el *Estadio* puede compararse al momento donde “luego este yo va a distinguir su imagen especular narcisista de la imagen del semejante a través del drama de los celos” (Le Gaufey: 1998, p. 70). Es decir, que a través de este proceso se funda el yo (*Moi*) diferenciándose del objeto y también la

entidad de alguien, el *otro*. No sólo se constituye el Yo/*Moi* a través de la identificación con la imagen a la que le adjudica un efecto morfogénico, sino que constituye una unidad, anticipa psíquicamente lo que desde el punto de vista biológico no está constituido, va de la insuficiencia biológica a la anticipación psíquica.

Y respecto al papel de Husserl en el *Estadio*, señala Le Gaufey que es posible leer este *estadio del espejo* como un equivalente a la operación cartesiana de la búsqueda de fundamento del ser. Así como Descartes utiliza su duda hiperbólica -en la que se basará luego Husserl para pensar su *Epojé*- para establecer el fundamento del ser -fundamentación del Cogito de la filosofía- de la misma manera el estadio del espejo lacaniano es una búsqueda del fundamento, que ahora en vez de recurrir a Dios como lo hace Descartes, encuentra en la dialéctica de la identificación con el otro y en la universalidad del lenguaje, su sanción como sujeto; a lo que en escritos posteriores se le suma la mirada y el gesto sancionatorio de la persona que sostiene al niño. Como se verá al tratar el *Seminario II*, la escena del sujeto intentando salir del solipsismo es la estructura filosófica que a Lacan también le sirve para pensar la relación analítica, especialmente en su Esquema Lambda, pero los índices terminológicos encontrados en ese seminario, antes que a Husserl, señalan más bien en dirección al solipsismo tratado por Sartre en *LTE* y *SyN*. En su estudio, Le Gaufey no aporta índices terminológicos relacionados con Husserl, más bien una misma escena teórica compartida.

Para Lacan, ese *je* del *Estadio* es un reflejo de la unidad de la imagen del cuerpo en el cuerpo, y se forma por identificación a imagos: materna, paterna, o fraterna. Éstas le permiten un acceso particular a la realidad basado en una utilización de diferentes imagos; por ejemplo, la de la madre promueve un “deseo de larva”, con una relación a la realidad de tipo canibalístico fusional (algo análogo a lo que ocurría en Klein), que también se puede relacionar con cómo las diferentes zonas pulsionales, zonas erógenas, llevan a un tipo determinado de relación con los objetos, relaciones orales, anales, escópicas.

¿Como introduce Lacan esas dos instancias del *Je* y el *Moi* en el *Estadio*? Retoma el concepto de *identificación* que había situado como central en *ACP*, justamente el que operaba como el efectuator de la causalidad, y lo articula con la imagen fenomenológica y la Imago psicoanalítica:

Basta para ello comprender el estadio del espejo como una identificación en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo imago. (Lacan: [1949] 1988e, p. 87)

Posteriormente retoma el argumento que proponía como alternativa al concepto de instinto; donde afirma que, en vez de suponer un instinto cada vez que hay una satisfacción (una supuesta abstracción fenomenológica), propone a la imago / imagen como resolución de una discordancia, de un déficit, como desarrolló en LCF. Frente al déficit en la unificación del cuerpo, es la *imago* del cuerpo unificado la que brinda una respuesta.

Esta forma por lo demás debería más bien designarse como yo-ideal (2) [*Je-Ideal* en la versión de 1949], si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo ese término. Pero el punto importante es que

esta forma sitúa la instancia del yo [moi], aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [je] su discordancia con respecto a su propia realidad. (Lacan: [1949] 1988e, p. 87)

Volviendo ahora a algunas de las preguntas formuladas al inicio de esta investigación, tales como *¿por qué Lacan no cita a Sartre generalmente, y sólo lo hace para criticarlo? ¿por qué dedica tanto esfuerzo para corregir a Sartre?* Esto ocurre notablemente en el texto que se está abordando, el célebre EE de Zúrich. En las entrevistas donde a Lacan se le pregunta por Sartre, uno de sus argumentos fundamentales es que el filósofo no tiene experiencia clínica, en todo caso, serían introspecciones o préstamos tomados del psicoanálisis, afirmando que, por más que el pensamiento de Sartre sea cautivante, respecto del plano clínico es falso. Cuando Lacan escribe sus dos *Estadios* -el que no publica y el de los *Escritos*, EE- cambia el énfasis de su propuesta aún desde los títulos mismos. El primero se trataba de un *momento estructurante y genético de la realidad*, mientras que el segundo se trata del *Estadio* como formador de la función del Je; y en ambos destaca que se trata de una propuesta basada en *la experiencia psicoanalítica*. Se podría entender que ya desde los títulos de ambos se destaca la *experiencia* que lo separa de Sartre, y especialmente en el EE del 49, se dedica a la *doble operación* que consiste no sólo en establecer qué entiende él por el *Estadio*, sino cómo su experiencia lo *separa* de toda filosofía derivada del cogito (una muy probable referencia a Sartre). También hacia el final del texto se dedica a criticar la propuesta del psicoanálisis existencial sartriano y a enumerar una gran cantidad de errores de Sartre, producto -entre otras cosas- de una falta de anclaje en lo clínico que convierten su teoría en un simple *juego del espíritu* (p 92).

Sorprende a una segunda lectura del EE que *la casi totalidad de las argumentaciones del texto son referidas al Je*, y el *Moi* apenas aparece en contadas ocasiones, especialmente para criticarlo como una instancia centrada en el sistema percepción-conciencia, o como el agente de las defensas, equivalente al Yo de la segunda tópica. En cambio, respecto del *Je*, este no es para nada una instancia evanescente, al punto que la Gestalt del cuerpo unificado “simboliza la permanencia mental del yo [Je]”(Lacan: 1988e, p.88). Este *Je* guarda mucha relación con *la conciencia de sí de Wallon* en ese momento, y en tanto *matriz simbólica*, puede entenderse como lo que ocurre en la teoría de Wallon con la imagen del cuerpo cuando es internalizada y pierde toda existencia real, comienza a ser *los orígenes de la simbolización en el niño*, comienza a ser simbólica, y le permite al niño cimentar su sentimiento de sí (Wallon: [1934] 1964).

Lacan propone a esta *Gestalt* a la cual el sujeto se identifica, que se la llame *Je ideal*, término que es una innovación de Lacan en la primera publicación del *Estadio* de 1949, y que abandona al momento de incluir el texto en los *Escritos* (Lacan: 2012a, p. 296). Por lo tanto, entendía que ese *je ideal* era esa imagen que conformaba al je, tronco de las identificaciones secundarias, y que “esta forma sitúa la instancia del moi (...) Tiene que resolver en cuanto *Je* su discordancia con respecto a su propia realidad”. (1949; 1988e, p. 87) Es el *Je* el que se le da la forma total del cuerpo en un *espejismo*, en una *Gestalt* exterior que simboliza la *permanencia mental del je* (p. 88) y prefigura *imago del cuerpo propio, que permite unificar sus imagos del cuerpo fragmentado*.

Hay que señalar también que la aclaración del traductor Tomás Segovia sobre el término *Je-Ideal* (como aparece en la versión original de 1949, y que se mantuvo en la versión posterior de los *Écrits*, 1966) al castellano, pone de manifiesto el problema de leer al primer Lacan con los conceptos posteriores del lacanismo. Esa traducción de Lacan era una innovación teórica, que no explicita aquí, pues la traducción general al francés del término freudiano era *Moi-Ideal*. Así Segovia dice en su nota al pie: “Lacan se atendrá en lo sucesivo a la traducción de *Ideal-Ich* por *moi-ideal*, conceptualizándolo de acuerdo con su bipartición: *moi* - yo como construcción imaginaria, *je* - yo como posición simbólica del sujeto.” (p. 87) La referencia *en lo sucesivo* indica el hecho, no explicitado aquí, a que anteriormente había propuesto otra traducción del término freudiano, la del *Je-Ideal*. y que se la cambia al equivalente del *Moi-Ideal* en la traducción al castellano. Esta bipartición a la que alude el traductor es correcta para la obra posterior de Lacan, pero no refleja el significado de la letra lacaniana de 1949, donde este *Je* no es para nada una posición simbólica del sujeto, como lo llegará a ser en el transcurso de los años. En la versión original de los *Écrits* sigue apareciendo el término *Je-Ideal*, pero con una nota de Lacan en la que aclara que aunque esa era su propuesta de traducción para el término freudiano en ese momento, esta no se mantuvo posteriormente. (Lacan: 1966, p.94)

Este *Je* -desconocido para la mayoría de los analistas- es una especie de contenedor, lo que se desprende en que se simboliza como “un campo fortificado o hasta un estadio” (p. 90), que hay “correspondencias que unen el yo [je] a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que le dominan, al autómatas” (p. 88), y hasta propone designar en “esa inercia propia de las formaciones del yo [je] en las que puede verse la definición más extensiva de la neurosis” (p.92) Se trata de un *Je* que luego del período del transitivismo infantil va a estar ligado a situaciones socialmente elaboradas (p. 91), *Je* con una “función enajenadora”, ligada a la agresividad (p. 91). Este *Je* se encuentra muy lejos en este momento de designar una posición simbólica, sino que es la sede de muchos fenómenos a los que sólo luego delimitará como imaginarios, y propios del *Moi*.

Si bien todo el texto del *Estadio del espejo se dedica a tematizar la función del Je*, como bien se puede esperar desde que se lee su título, Lacan menciona al *Moi* cuatro veces en el texto. Una vez para afirmar que el *Je*, en la forma del *Je-Ideal* sitúa la instancia del *moi* en una línea de ficción. La segunda, refiriéndose a la rejilla directriz de un método de reducción simbólico (¿la asociación libre?, ¿una referencia a una reducción filosófica, como la *epojé*?) que permite desarmar el orden genético de las defensas del *Moi* que Anna Freud analizó. Y la tercera y cuarta vez es en el contexto de la crítica de la teoría sartriana.

Lacan critica en Sartre la autosuficiencia de la consciencia, aunque no deja de reconocer que el existencialismo también es consciente del desconocimiento del yo, ya que supuestamente “encadena a los desconocimientos constitutivos del yo la ilusión de autonomía a la que se confía” (p. 92). Esto muestra a un Lacan nuevamente criticando un pensamiento que por algunas cuestiones le es cercano. Es notable que, en un texto que consideraba fundamental -como el EE- se proponga la inclusión de esta crítica del pensamiento de Sartre, si no fuera porque necesitaba hacer un ajuste de cuentas para diferenciarse de él. Su mayor argumento siempre será la clínica, o la ausencia de clínica del así llamado psicoanálisis existencial, aunque le reconoce que su pensamiento es cautivante y fuente de ideas. Critica fuertemente el proyecto sartriano al que denomina como “un juego del espíritu que, por alimentarse singularmente de préstamos a la experiencia analítica, culmina en la pretensión de

asegurar un psicoanálisis existencial” (p. 92). También retoma lo expresado en LAEP, afirmando la *función enajenadora del Je* de la libido narcisista, y se refiere a la agresividad de esa función que se encuentra en toda relación reconociendo que “la filosofía contemporánea del ser y la nada” fue capaz de alcanzar esa “negatividad existencial” a la que él se refería en la agresividad (p. 92). Afirma que las conclusiones de la filosofía existencialista son incorrectas, en tanto sostienen que toda la *experiencia psicoanalítica* va contra esas conclusiones.

una libertad que no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia de la pura conciencia para superar ninguna situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface si no por el asesinato hegeliano (p. 92)

Esa crítica pormenorizada y detallada de los supuestos errores del existencialismo, se hacen con conocimiento de causa, claramente teniendo en mente las diferentes obras de Sartre, que marcaron la cultura francesa de ese momento y de la que era imposible permanecer ajeno, donde resuenan las problemáticas tanto de las obras de teatro recientemente puestas en escena, como *Muertos sin sepultura* ([1946] 1996) y *Las manos sucias* ([1948] 1973), así como el tratamiento de la perversión en *El ser y la nada* ([1943] 1989). Le Gaufey (1998, p. 114) señala -sobre esas críticas de Lacan- que en su tarea de diferenciarse de la fenomenología:

una vez más se lo ve tropezando con este pensamiento demasiado próximo que debe descartar repetidamente: la fenomenología, aquí en su versión francesa existencial (esencialmente Sartre) [...] A Lacan le interesa aquí marcar la distancia que lo separa de esa corriente de pensamiento que utiliza con tanta fuerza las mismas metáforas que él.

Es cierto que se ha ligado al pensamiento sartriano a una filosofía de la libertad, pero debe tenerse en cuenta que la libertad sartriana es consecuencia de una negatividad, de una carencia de ser, y no constituye una autosuficiencia, sino un reconocimiento de la contingencia en la vida humana (Kuri: 2016) Habría que analizar en detalle hasta donde las críticas de Lacan a Sartre se corresponden con las concepciones del filósofo, o hasta donde ocurre lo que señala Howells respecto de la postura de muchos estructuralistas, que llevaron a que Sartre fuera “acusado del mismo humanismo e individualismo burgués que el tan profunda y persistentemente atacó” (1992, p. 326).

Lacan no solo critica la psicología del yo utilizando herramientas sartrianas, sino que en ocasiones parece adjudicar a Sartre las mismas características o rasgos que critica en esa psicología, como hace al final del Estadio, pareciendo aunar la posición de Sartre con la de la *psicología del yo*, o aún a la de Freud mismo, pues su crítica es al principio de realidad establecido por un yo centrado desde el sistema percepción-conciencia (Lacan: 1988, p. 92). Estas críticas de 1949 sobre la *clínica sartriana*, muy acertadas en tanto delimitan el campo de la filosofía del campo del psicoanálisis, son las mismas que volverán a aparecer en 1966, cuando discute sobre el juego de las consciencias de Sartre con el periodista Paolo Caruso:

Como ya he podido señalar al tratar del término intersubjetividad, en lo que se refiere a la estructuración subjetiva se podría articular en forma bastante precisa lo que separa

mi «formalización» de la «formalización» del juego de las conciencias de Sartre (aunque él probablemente no aceptaría el término «formalización»). He indicado que aquel texto sartriano es extraordinariamente rico de síntesis muy brillantes y sugestivas, por ejemplo, de lo «vivido» en la relación sádica, y en general, de determinado tipo de relaciones calificadas de «perversas». 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 artificial de algo sobre lo que se tienen datos de comprensión recogidos no se sabe dónde, sin duda de una introspección propia; 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. En una palabra, es literatura. Una literatura muy seductiva, estimulante, extraordinaria y que en verdad sirve para sugerir la exigencia de su control; es decir, es una especie de iniciación, una experiencia ejemplar. Pero cuando se controla se descubre que es falsa. Sí, y para que se pueda explicar precisa una estructuración muy distinta.

- ¿Su reproche se limita a *L'Être et le Néant*, o cree usted que se puede extender de una manera general a la impostación fenomenológica del problema?

- Vea usted, yo no debo hacer ningún reproche global a la fenomenología; la fenomenología puede ser muy útil según a lo que se aplique. Por otra parte, se puede decir que hay tantas fenomenologías como fenomenólogos. Pero ahora me refería a la fenomenología que se perfila en algunos capítulos de *L'Être et le Néant*, y en los que Sartre pretende captar una experiencia vivida, como ejemplo de erotismo perverso. El resultado tiene una gran calidad y por sí solo ya justifica el que se deba recurrir a una formalización que no se limite al registro de la intersubjetividad. (Caruso: 1969, p. 96)

Los conceptos lacanianos no son estables, se van transformando, a veces rápidamente, pero especialmente se van modificando los interlocutores del diálogo teórico, con su constelación de referencias conceptuales, como ocurre en ese texto. Además de las referencias al comportamiento de los animales e insectos, a la noción de *Imago* inficionada de la *imagen* sartriana, y a otras de la psicología, Lacan empieza a incorporar en ese escrito terminología lévi Straussiana (como la eficacia simbólica), que claramente no estaba en la primera versión del *Estadio*, y va preparando el terreno para la operación de *retorno a Freud* que realizará munido de herramientas provistas por la antropología estructural.

Es interesante la reflexión que hace Jacques Alain Miller respecto a su descubrimiento de la relación entre el antiguo artículo sartriano de LTE, que lee al ser reimpresso en forma de libro en 1965 y *El estadio del espejo*:

En 1965 reapareció por la primera vez en libro *La transcendence de l'ego*, artículo que Sartre había dado en 1936 a *Recherches Philosophiques*, la revista de Koyré, en la cual Lacan había colaborado. Sartre describe el *ego* (el *Je*) como un objeto trascendente (exterior) del pensamiento reflexivo, distinto del *campo trascendental* de la consciencia pura, i. e. irreflexiva. Esta referencia me explicaba el título mismo elegido por Lacan en 1949 para *El estadio del espejo como formador de la función del Je*, porque el texto no aclaraba sobre esta 'función del Je' (Leguil: 2012, pp. 8-9, prefacio de Miller, traducción propia)

Miller, que conocía bien *El ser y la nada*, por lo visto no estaba al tanto de esta producción previa de Sartre, y al conocerla identifica las instancias sartrianas que Lacan toma en préstamo en su texto pionero. En ese punto se diferencia de Roudinesco cuando sostiene que el *Je/Moi* del estadio no provenía de Sartre, sino de Alexander Kojève. El *estadio* muestra cómo Lacan estuvo muy cerca de Sartre y muy

al tanto de su obra desde temprano, además de tener un conocimiento de la persona de Sartre por haberlo tratado como psiquiatra. También es claro que Lacan fue modificando su noción de sujeto en el recorrido de su obra, pues parte de una noción de personalidad basada en la fenomenología de inspiración jaspersiana, para luego ir virando hacia las cualidades del *ego* impersonal sartriano, con sus aspectos objetal y de sujeto de la acción encarnado en la oposición *Je/Moi*, como se manifiesta en LAEP, y en el EE. Y posteriormente opera una transformación sobre este *Je* desustancializándolo, ligándolo al *shifter* lingüístico, hasta asumir algunas de las cualidades semejantes a un tercer elemento que aparece en LTE: el de la *consciencia irreflexiva* sartriana, concepto vacío y puntual, consciencia evanescente sin Yo [*Moi*], presta a perderse en el momento en que aparece la consciencia reflexiva.

Es así que, cuando los analistas leen el *Estadio* y buscan en él la oposición *Je/Moi* a la que están acostumbrados por los escritos posteriores, la extrañeza que se produce en realidad puede entenderse como el efecto de encontrarse con una primera concepción del sujeto en Lacan -poco estudiada- pero muy relacionada con la fenomenología sartriana.

También Guy Le Gaufey señala que esta significación de los términos *Je* y *Moi*, tal como aparecen en el *Estadio* de Zúrich se modificarán sustancialmente, a tal punto que la instancia del "... *Je* se achicará y, atascado entre el *moi* y el sujeto, se verá reducido al rango de *shifter*" (1998, p. 91). El rol del *Je* tal como Lacan lo propone en 1949 es fundamental, precede y permite la aparición del *moi*, en tanto encarna el reflejo de la unidad de la imagen, unidad vacía que el *moi* completará con sus rasgos identificatorios, este *Je* es una especie de envoltura formal que el *moi* se encargará de definir (Le Gaufey, p. 91). Además, en la lectura de Le Gaufey, el estadio recoge la inspiración de Wallon y de Husserl, al entrecruzar la cuestión de la integración funcional del cuerpo al yo como lo entiende Wallon, con la salida del encierro propio del solipsismo, como lo conceptualiza Husserl. A diferencia de la lectura de Le Gaufey, esta investigación encuentra que la ruptura del solipsismo está en el horizonte de cuestiones que aborda el *Estadio*, pero al filósofo que encuentra detrás de esa conceptualización es al Jean-Paul Sartre tanto de LTE como de SyN.

### **1954 - La transcendence de l'Ego en el Seminario sobre el Yo**

A pesar de sus profundas diferencias con la posición de Sartre con respecto al psicoanálisis, se evidencia desde el comienzo de su recorrido teórico el valor de referencia fundamental que Lacan le concede a la concepción del *Ego* sartriano, al punto que al introducir su enseñanza sobre el Yo, en su seminario de 1954 *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica ([1954-1955] 1997)*, dedica su primer encuentro a trabajar -sin mencionarlo explícitamente- diferentes conceptos y argumentos del texto LTE de Sartre. ¿Cómo es posible saber que está trabajando el texto sartriano, en ausencia de referencias explícitas? Por una suma de indicios, tanto terminológicos (uso de vocablos y términos idénticos o similares para referirse a los mismos conceptos) como argumentativos (las razones que se utilizan son las mismas que en el autor referido) y también referenciales (repetición de los mismos ejemplos y autores). Lacan hace alusiones al pensamiento de un filósofo, o de una filosofía, cuyas características se vuelven indubitables con el correr de los capítulos. Ya desde el primer encuentro del *Seminario II*, en la argumentación filosófica, hace una referencia muy clara al pensamiento sartriano, con la cuestión de la crítica del *Je transcendental* en filosofía, la *opacidad* del *Je* para la consciencia, y las *teorías formales* del *Je*:

Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el yo (*je*) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades. Lo mismo sucede con el yo (*je*). Si este yo (*je*) nos es ofrecido como una suerte de dato inmediato en el acto de *reflexión* en que la *conciencia se aprehende transparente a sí misma*, nada indica que la totalidad de esa realidad -y ya es mucho decir que se desemboca en un juicio de existencia- quede con ello agotada.

*Las consideraciones de los filósofos nos llevaron a una noción del yo cada vez, más puramente formal y, para decirlo todo, a una crítica de dicha función* (Lacan: [1954-1955] 1997, p.16, *las cursivas son nuestras*)

Esa alusión general a la reflexión y crítica del yo -que logra una definición puramente formal del yo- alude al texto específico que Lacan tiene en mente: *La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica* ([1936] 1968). Claramente el escrito sartriano es la fuente a la que se refiere, en tanto realiza las operaciones críticas que señala Lacan, que se pueden reseñar así: primero introduce una diferenciación entre *Je* y *Moi* que Sartre propone ya desde los títulos del primer apartado: *Le Je et le Moi; Théorie de la présence formelle du Je* ([1936] 1966, p. 13). Aquí fundamenta la concepción de un *yo [je] formal*, desustancializando y atomizando el *Ego* cartesiano, para pasar a los argumentos referidos por Lacan: el problema de la opacidad del yo y la transparencia de la consciencia, la crítica al sustancialismo del Yo y, en cambio, su carácter formal. Y cuando Lacan afirma que ni el *Je* ni los objetos le entregan a la conciencia sus propiedades al mismo tiempo, estaría haciendo referencia a la cuestión de que ambos se presentan a la conciencia como perfiles, tal como señala Simone de Beauvoir en la introducción del texto sartriano:

la psiquis es un conjunto de objetos que no se aprehenden por una operación reflexiva y que, como los objetos de la percepción, sólo se dan por perfiles: el odio, por ejemplo, es una trascendencia que se aprehende a través de las *erlebnissen* y cuya existencia es solamente probable. Mi *Ego* es en sí mismo un ser de otro mundo, así como el *Ego* ajeno (Sartre: 1968, p. 9)

Lacan cita en estos encuentros de su Seminario a los mismos filósofos que Sartre (a Descartes y el problema del *Cogito*, a La Rochefoucauld en el tema del amor propio, a Rimbaud y la alteridad con su *Yo es otro*). Incluso hace referencia a la Revista de Sartre *Les temps modernes*. Pero allí donde Sartre había argumentado *en contra* de Freud y de su noción de inconsciente, Lacan toma esas críticas, para conceptualizar otro inconsciente, y promover un psicoanálisis freudiano *distinto*, inmune a esas críticas, lo que denota un cambio de posición de Lacan en relación a Freud, desde los primeros textos incluidos en los *Escritos*. En desarrollos posteriores, termina conceptualizando también un sujeto fragmentado, que no es sustancial ni pasivo ante el determinismo de las estructuras inconscientes, y es capaz de realizar una *elección*, que no es reflexiva en ninguno de los dos autores. ¿Cuál es la crítica, cuáles son los supuestos que derriban el texto sartriano? La idea de que ese Yo [*Je*] fuese trascendente, una *sustancia*, como sostuvo Descartes.

Por su parte, Lacan en el desarrollo de su argumentación va utilizando estas herramientas sartrianas para hacer su propia crítica a la *Escuela norteamericana de la Psicología del Yo*, conocida como la *Ego Psychology*, a cargo de la *troika* de Heinz Hartmann (1894-1970), Ernst Kris (1900-1957) y Rudolph Loewenstein (1898-1976),

antiguo analista de Lacan cuando vivía en Francia, antes de emigrar a EE.UU.. De esta Escuela psicoanalítica Lacan dice, respecto a su noción de Yo, que ha "retornado más acá de esta crítica filosófica, que no es reciente" (1997, p. 17). Cabe recordar que Lacan habla en 1954 y el texto de Sartre es de 1936.

¿Qué operaciones realiza Sartre en LTE? El autor critica la noción del *cogito* de Descartes, basándose en la fenomenología husserliana, radicalizándola, para quitarle al concepto de *Ego* toda sustancialidad. Muestra como el problema filosófico del solipsismo que proviene de la teoría cartesiana del *cogito ergo sum* lleva a *sustancializar el yo* y a colocarlo en el centro de la teoría, lo que produce el aislamiento del otro y del mundo. La solución a este solipsismo es mostrar lo que otros han llamado *el carácter ficticio del yo*, afirmación retomada por Lacan también en su EE, al afirmar "esta forma [el Je-Ideal] sitúa la instancia del yo [moi], aún desde antes de su determinación social, en una línea de ficción" (Lacan: 2005, p. 87). Para Sartre es la consciencia la que constituye al Yo, al *Ego*; pero éste es algo secundario, no es transparente a sí mismo. Se tiene conocimiento de él a través de la consciencia, de la misma manera como se tiene conocimiento de los otros, opacamente, como si fuera un objeto externo.

Además, Sartre explicita la relación de la consciencia con el *Ego*, *Ego* que divide en dos partes, una activa -el *Je*- y una pasiva -objetal- el *Moi*, con una tensión entre ambas. Afirma que las múltiples apariciones que hace la consciencia, sus estados, no permiten afirmar que ella constituye un yo. El *Ego*, por tanto, es una *ficción* construida sobre las múltiples apariciones de la consciencia, que con esos retazos construye una unidad que sólo es supuesta. Además, Sartre cita -a su favor- los argumentos sobre el amor propio de François de La Rochefoucauld y los de Rimbaud en *La carta de un vidente*, con su conocido *Yo es otro*.

Como señala Clotilde Leguil (2012), la operación sartriana de revalorizar a la consciencia, no definiéndola como una interioridad sino como una *intencionalidad*, encuentra una nueva función en el estructuralismo lacaniano, permitiéndole salir de la idea de un yo profundo a lo Bergson, una psicología de las profundidades, o una determinación que proviene de la oscuridad de un instinto biológico, pulsión de muerte kleiniana, permitiéndole plantear a Lacan *un inconsciente definido como el discurso del Otro*. En su artículo sobre la intencionalidad de Husserl, Sartre ([1939] 1960, p. 27), sostiene que "la consciencia no tiene *interioridad*, ella no es nada más que un afuera de ella misma, y es esta fuga absoluta, esta negativa a rehusarse a ser sustancia, lo que la constituye como una conciencia"

Sartre había dicho en LTE que "La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente): Yo es otro" ([1936] 1968, p. 78). Por su lado, Lacan dice en el *Seminario II* "Como lo expresa muy bien la fulgurante fórmula de Rimbaud [en *La carta de un Vidente*] *Je est un autre*, Yo es otro" (Lacan: [1954-1955] 1997, p.17) agregado entre corchetes de la versión estenográfica francesa). También da otro indicio del texto sartriano: por una especie de fallido se refiere indirectamente a la trascendencia del título del texto de Sartre *La trascendencia del Ego*, en medio de una crítica a la Psicología del Yo, al afirmar: "¿por qué reintroducir la realidad *trascendente* del *autonomous ego*?" ([1954-1955] 1997, p. 25, cursivas añadidas). Es recién cuatro años más tarde, en el *Seminario VI* sobre *El deseo y su interpretación*, que hace una referencia explícita al texto sartriano:

Creo que todas las dificultades que aquí se han planteado dependen de la no distinción entre los dos sujetos, tal como de entrada la he articulado. En esta experiencia a la cual nos invita el filósofo, nos vemos remitidos, más o menos sin razón, a la confrontación

del sujeto con objetos, y por consiguiente con objetos imaginarios, entre los que no es asombroso que el yo (*Je*) revele no ser más que uno entre otros. Si por el contrario llevamos la cuestión al nivel del sujeto definido como hablante, ella tomará un alcance muy diferente, como mostrará la fenomenología que ahora simplemente les indicaré. Para quienes quieran referencias acerca de la discusión en torno al yo [*je*] del cogito, les recuerdo que hay un artículo ya citado del señor Sartre en las *Recherches philosophiques*. (Lacan: [1958-1959] 2015, p. 42)

Luego continúa su enseñanza en el *Seminario*, abordando el tema del *shifter* en lingüística, como representante privilegiado de la función del *Je* y al comienzo de la próxima reunión del seminario aclara -frente a preguntas de los asistentes- que el artículo de Sartre tenía por título *La Transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique* (Lacan: [1958-1959] 2015, p. 55).

El *Seminario II*, donde Lacan retoma la discusión sartriana sobre el carácter formal del *Je*, es el mismo en el que por primera vez utiliza el sintagma *Sujeto del Inconsciente*. Eso se debe a que justamente este concepto surge como una respuesta que brinda Lacan al problema del Yo en la clínica psicoanalítica, con el apoyo de la obra de Sartre. Como señala Dagfal (2012), tanto en Sartre como en Lacan el sujeto se constituye en relación a una alteridad, donde la referencia hegeliana es fundamental, a través de Kojève y el análisis de la dialéctica del amo y del esclavo. Para Sartre, hay una brecha entre la consciencia trascendente y constituyente (que es impersonal y no necesita de un Yo) y el *Ego*, que es producto de esa consciencia. Este *Ego* se dividía en dos polos: una presencia formal, activa, el *Je*, y una instancia material y pasiva, el *Moi*. Se trataba de una distinción funcional, pues eran dos caras de una misma moneda. ¿Qué significa trascendencia? Sartre da una definición muy clara en *El ser y la nada* (1989, p. 30): “La consciencia es consciencia de algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la consciencia; es decir, que la consciencia nace conducida sobre un ser que no es ella misma”, lo que muestra un principio de enajenación o alteridad en la consciencia misma.

Vincent Descombes (1988) en su clásico texto *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* analiza que el concepto de *campo trascendental sin sujeto*, que tanta importancia tuvo en el período que analizaba y que Derrida había atribuido erróneamente su autoría a Jean Hyppolite, en verdad provenía de Sartre.

Ocurre, por ejemplo, que el sujeto se declara «superado» ahí donde únicamente se valora lo impersonal o lo anónimo en la experiencia: como si «sujeto» y «persona» sólo fueran uno. Mucho se ha tratado en la filosofía francesa reciente el asunto, del «campo trascendental sin sujeto» el origen hacia el que nos harían remontarnos las reducciones fenomenológicas no sería el «ego absoluto» de Husserl (que presenta toda clase de inconvenientes: solipsismo, etc.), sino un modo de «se», de origen neutro (ni yo, ni tú), a partir del que se formaría luego el «yo» [...] Pero la ausencia de un sujeto personal equivale a la presencia de un sujeto impersonal (Descombes: 1988, p. 107)

Descombes añade una nota a la expresión del *campo trascendental sin sujeto*, donde aclara una confusión al respecto “La expresión parece ser de Jean Hyppolite. Ver la referencia y la discusión en Derrida, OG, pp. 84-85. Todo esto proviene, más o menos, del artículo de Sartre: *La transcendance de l'ego*” (Descombes: 1988, p. 107). Lacan relaciona también, en el *Seminario II*, un campo impersonal con la subjetividad, al sostener que “Freud descubrió en el hombre el peso y el eje de una subjetividad que supera a la organización individual”, y la define como un “sistema organizado de

símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido” (Lacan: 1997, p. 68), al punto de preguntarse si lo que están haciendo en ese seminario no es también realizar una subjetividad, lo que la aparta de toda definición individual o intimista. Por su lado, Sartre nunca cambiará su concepción de la estructura de la consciencia y la idea del *Ego* como un objeto psíquico que no es trascendental, sino sólo *trascendente*, es decir, *exterior*, y construye una teoría filosófica no egológica, no centrada en el *Ego*, que le sirve a Lacan como herramienta frente a la Psicología del Yo. Sartre coloca explícitamente al Yo *Ego como un objeto*, tan externo para la consciencia como el yo de otro, y este paso que da para salir de la encerrona del solipsismo representa una herramienta fundamental que utiliza Lacan para construir su teoría del yo y de la relación imaginaria.

## La segunda tópica freudiana y la psicología del yo de Hartmann

Las nociones del Yo que está discutiendo Lacan en el *Seminario II*, en disputa con la psicología del yo, están vinculadas con la lectura que debe hacerse de las últimas teorías freudianas sobre el Yo, y que tienen una expresión concentrada en el texto tardío de Freud, la conocida conferencia 31 de las *Nuevas conferencias* ([1933] 1991). Allí Freud realiza una descripción sistemática de lo que él entiende por la Estructura de la "personalidad psíquica, conformada por el Yo (*Ich*), el Ello (*Es*) y el Superyó (*Über-Ich*). Es decir que se encuentra en Freud un desarrollo de lo que él mismo llama una "psicología del Yo", que según él estuvo desde el comienzo de su teoría, pero que no se había conceptualizado hasta el momento en la clínica, ocupado con todo lo relativo a la instancia represora y las resistencias, su "psicología de las neurosis" (1991, p. 54). Hay que destacar que Freud nunca hizo diferencias en relación al término *Ich*, que en alemán posee una diversidad de sentidos que el francés no tiene para su traducción. El mismo problema ocurrió con Husserl, quien tampoco diferencia distintos términos para el Yo, sino que recurre a la versatilidad del *Ich* alemán. Los traductores de Freud lo resolvieron vertiendo en otras lenguas la tríada basada en la gramática alemana del *Ich*, el *Überich* y el *Es* (el Yo, el Superyó y el Ello) por la trilogía latina del *Ego*, *Superego* y el *Id*, mientras que en el caso de Husserl debieron recurrir a los distintos términos franceses del *Je* y del *Moi* para el único término *Ich*.

En su conferencia destaca como a partir de la clínica y de la psicopatología el psicoanálisis fue delimitando una psicología del Yo múltiple, que el yo, aunque es "el sujeto más genuino", también se toma a sí mismo como objeto, y una parte de él se contrapone a la otra. El yo se *escinde*, normalmente y habla de desgarraduras, rupturas del yo, que muestra la psicopatología evidenciando *líneas de escisión*, propias de la estructura; el conocido modelo del clivaje del cristal por cuyas líneas se fragmenta al ser impactado. Freud se basa en los delirios de observación y de persecución para postular una instancia dentro del yo que observa y amenaza al yo y que relaciona con la consciencia moral. Repite su fundamentación que ya había expresado en *El yo y el Ello* ([1923] 1984a) para denominar a esta instancia situada en el interior del yo como *superyó*, y muestra la severidad, la crueldad del Superyó en los momentos del ataque melancólico, una parte del yo maltrata, insulta y denigra al "pobre" yo, mientras que, en el momento maníaco, esa misma persona siente su yo liberado, desinhibido, en un estado de "embriaguez beatífica". Aquí Freud recurre a los filósofos, en este caso a Kant, con su conocido símil entre la consciencia moral que habita en el hombre y el cielo estrellado que está sobre él, de la *Crítica de la razón*

*práctica* ([1781] 2005). Freud argumenta que el niño pequeño es manifiestamente amoral, no posee frenos internos para satisfacer sus impulsos, y sólo llega a desarrollar un Superyó bajo el influjo de la crianza, en el atravesamiento del Complejo de Edipo, con la instauración de la prohibición del incesto y con los procesos de reemplazo de las investiduras eróticas, la elección del objeto de las figuras parentales ahora abandonadas, pero sustituidas por procesos de identificación.

Para hacer su psicología del yo Freud recurre a la clínica: el niño pasa de experimentar estados de angustia realista frente a la posible pérdida del amor de los padres con que es amenazado, a la angustia neurótica frente a su propio superyó, "que ahora observa al yo, lo guía y lo amenaza exactamente como antes lo hicieron los padres con el niño". Superyó heredero y sucesor de esta instancia parental, aunque no guarda proporción en su severidad con la de los padres reales, tal como la repetida observación clínica muestra, en los casos donde una crianza benévola e indulgente es relevada por un superyó cruel e hipersevero. Freud aclara que estas identificaciones a las "primerísimas imagos parentales" están en el origen de esta instancia del yo llamada superyó, y que, aunque luego haya otras identificaciones importantes en la historia de las personas, estas otras aportarán a la formación del yo, del carácter, pero ya no del superyó (influjo de los padres)

¿Por qué a Lacan le fue tan útil la crítica sartriana al *ego* trascendental? Una posible respuesta es por la deconstrucción del yo que realiza. En el *Seminario II* Lacan polemiza con la Psicología del Yo, y toma a la teoría de Heinz Hartmann como una de sus representantes. Para este autor el yo es una instancia de dominio, y adaptación a la realidad, y la consciencia ocupa un lugar relevante en este proceso. La teoría de Sartre es una herramienta sumamente eficaz para subvertir esa relación, en tanto la consciencia no es un instrumento del yo, sino al contrario, el yo es un producto de la consciencia. Para Hartmann el yo es el órgano de la adaptación, "la adaptación es la piedra de toque del concepto de salud" ([1939] 1987), está centrado en el sistema percepción-consciencia y tiene una función organizadora de síntesis.

Lacan marca una supuesta contradicción entre las concepciones del Yo en Freud. En la primera, el Yo es una instancia ligada a la Percepción y a la corteza del Ello, producido por contacto con el mundo exterior, un yo que tiene cierto criterio de realidad. En la otra concepción, el Yo está vinculado fundamentalmente al narcisismo, yo objetal, formado por múltiples identificaciones, como se ve por ejemplo en la identificación al objeto perdido, cuando se ofrece al ello como sustituto del objeto amado "ámame, pues soy tan parecido al objeto", lo que implica que si el yo ocupa el lugar de objeto, el que ocupa el lugar de sujeto es el Ello. Otra supuesta contradicción está en que Freud por un lado dice que todo acto psíquico comienza por ser inconsciente y puede llegar o no a la consciencia (Freud: 1912, 1986a), y luego se diferencia actividad psíquica pre consciente o inconsciente, al haberse establecido la defensa. Esta perspectiva de actividad inconsciente primaria es incompatible con otras afirmaciones de Freud, que sostienen que la percepción está ligada a la consciencia. Lacan consideraba ambas definiciones como incompatibles.

Heinz Hartmann en *La psicología del yo y el problema de la adaptación* ([1939] 1987) propone nociones que son muy criticadas por Lacan en su seminario, tales como *esfera libre de conflictos del yo* y *alianza con la parte sana del yo*. Trabaja sobre la noción de *adaptación*, proponiendo una ampliación de la teoría psicoanalítica del desarrollo del yo, y abordando el tema de la psicología normal y patológica para realizar una conceptualización psicoanalítica de la salud mental. Asimismo, toma elementos de la biología (con autores y conceptos que también fueron considerados

en su momento por Lacan), tales como Uexküll (1920) o aún Bolk (1926), con su concepto de fetalización, y su idea del retardo general del desarrollo del hombre. Respecto de las funciones integradoras y sintéticas del yo, analiza el problema de la adaptación del ambiente al yo, y del yo al ambiente posteriormente, así como adaptaciones que caracteriza como progresivas, o regresivas, como cuando por ejemplo se utiliza un rodeo que pasa por la fantasía para lograr realizar una acción postergada. Lacan responde a estas teorías, especialmente afirmando “el sujeto no se adapta al ambiente, adapta el ambiente al yo”. Hartmann también analiza la famosa sentencia de Freud, trabajada luego por Lacan y otros, la frase *Wo es War, soll Ich Werden*, vertida al castellano por José L. Etcheverry como “Donde Ello era, Yo debo advenir”, y que, en el contexto en que aparece, tiene la particularidad de tener cierta diferencia con el uso que suele hacer Freud en sus otros textos. En general, Freud se refiere al Ello y al Yo, en alemán, utilizando artículos, como en el título de su libro *El yo y el Ello* (1984a), que en el original reza *Das Ich und das Es*. En el párrafo en cuestión es traducido, al castellano, como “donde ello era yo debo llegar a ser”. La traducción que utiliza Hartmann en inglés tanto como al francés dice “Donde el Ello estuvo, el Yo deberá estar”, que aporta el sentido que le da el análisis de Hartmann, donde se trataría de fortalecer al yo para desalojar al ello. Hartmann entendía al *Soll Es War* en el sentido de que el Yo, en tanto órgano de la adaptación, debía reemplazar al Ello, o incluso, que *El yo debe desalojar al ello*. Lacan modificará esta lectura, como se ve más adelante. Para Freud se parte de un sujeto en conflicto, el de que el deseo no puede nunca encontrar su objeto, y la cuestión del pensamiento, la inteligencia y la percepción no constituyen un problema en sí mismo. Además, el inconsciente atraviesa todas las funciones, todo pensamiento es primero inconsciente y al acto se llega sólo luego de pasar por lo inconsciente. Para Hartmann en cambio, la inteligencia es una función autónoma, para él el principio organizador que atraviesa todos los sistemas es la adaptación, mientras que para Freud se trata del deseo. En Freud el pensamiento no puede independizarse del deseo, mientras que para Hartmann es una función que está en función de la adaptación.

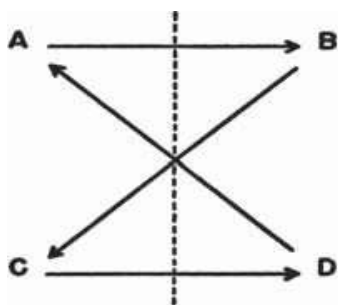
### **1953 - Origen del esquema en Z: ¿Lévi-Strauss, esquema óptico o Sartre?**

Hay una pregunta que varios autores se han hecho, y que puede aportar a esta investigación, que es sobre el origen, o la proveniencia del Esquema en Z (tal es el nombre que le coloca Miller en la edición oficial del texto, y que otros también llaman Esquema Lambda), esquema que Lacan propone en el *Seminario II*. Se verá luego que no se trata de una cuestión de interés por las formas, sino en tanto puede relevar algo acerca del origen conceptual del mismo. Este esquema se dice que es una respuesta de Lacan a la teoría de las relaciones de objeto, que él entendía que estaba centrada en la cuestión de la adaptación, y Lacan lo realiza en estos años donde se sitúa lo que se ha denominado la operación teórica de *Retorno a Freud*. Sobre este Retorno hay quienes, como Markos Zafiropoulos, entienden que la posición crítica que Lacan tenía sobre Freud se modificó en el proceso de retorno a Freud, retorno que debería ser interpretado como un retorno de Lacan a Freud, una reconciliación, y que sitúa entre los años 1951 y 1957, año en donde queda comprendido este *Seminario*. Para el autor griego este retorno se hace bajo el descubrimiento y la importación de los conceptos del gran etnólogo francés, Claude Lévi-Strauss (Zafiropoulos: 2000). Su hipótesis es que es bajo los lentes de la teoría lévi-straussiana que Lacan arribaría a

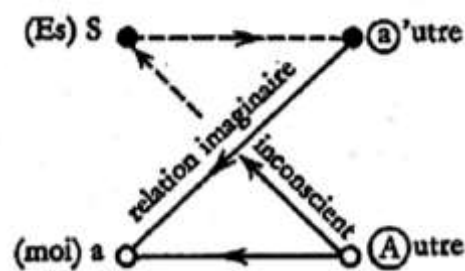
su sujeto del inconsciente, realizaría su particular lectura de los grandes casos freudianos, y desarrollaría su concepto *princeps* del Nombre del Padre.

Sobre la proveniencia del gráfico del Esquema en Z de Lacan, Zafiropoulos señala su similitud con los gráficos que aparecen en un artículo de Lévi-Strauss de 1952, *Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental*, recopilado en *Antropología estructural* (Lévi-Strauss: [1958] 1968), donde realiza un esquema (Figura 4) para ilustrar asociaciones de clases y de edad, con la estructura del funcionamiento exogámico que eran permitidas en esa cultura. Zafiropoulos compara ambos esquemas y propone que las figuras aparecidas en el texto de 1952, inspiraron el Esquema en Z de 1954 de Lacan, que él denomina L. (Zafiropoulos: 2000, p. 170).

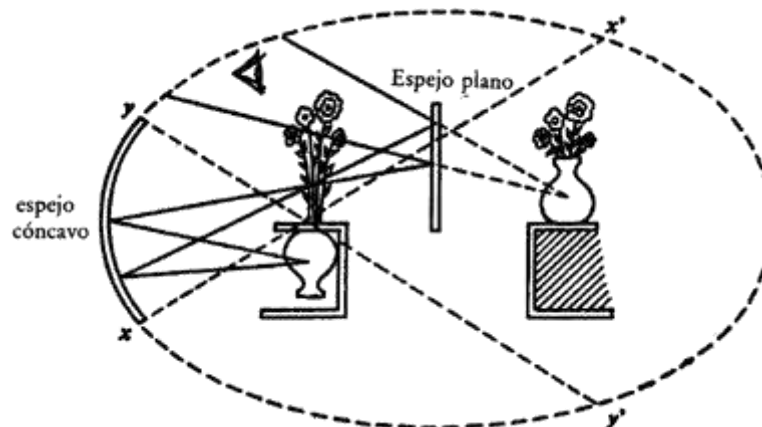
### Sistema del intercambio generalizado



### Esquema en Z o L



En cambio, otro autor, el psiquiatra y psicoanalista Juan Pablo Lucchelli, entiende que el gráfico lacaniano proviene de una estilización del esquema óptico, y propone que el origen del esquema en Z se debe a que Lacan retoma, de una manera simplificada, los lugares y los elementos ya dispuestos en un gráfico en el esquema óptico, denominados S, a, a' (o también i(a)) y A. Para comprobarlo bastaría con tomar una ilustración del esquema óptico, dejar sólo los elementos señalados, y superponerlos con la ilustración del esquema Z, poniendo en evidencia la relación de homología de lugares que tienen ambos esquemas. De esta forma, propone otra alternativa a la interpretación de Zafiropoulos sobre el origen del esquema, afirmando que se trata de una consecuencia lógica de un esquema de la personalidad donde se distingue al yo ideal y al ideal del yo, cuando introduce en el Seminario I su esquema óptico (Lucchelli: 2018, p. 7).



Esquema de los dos espejos

En el análisis de la proveniencia del esquema en Z, o también llamado esquema L, como en el de todos los conceptos de Lacan, no conviene sostener un único origen, porque puede ocurrir que se trate del caso de una situación de sobredeterminación al estilo de la propuesta por Freud para los sueños. La hipótesis de la relación entre este *esquema* de Lacan y la teoría sartriana se basa en principio en una observación realizada por un discípulo de Sartre, el crítico marxista Fredric Jameson, en su texto de 1977 *Imaginario y simbólico en Lacan*, quien al analizar la relación de oposición entre el existencialismo y el psicoanálisis lacaniano, proponía la lectura de las similitudes entre la teoría de la subjetividad en *LTE* con el *esquema* L, o Z, como se desarrolla más abajo, afirmando que en la teoría sartriana de *LTE* “el ego en el sentido tradicional –carácter, personalidad, identidad, sentido del *self*- es presentado como un objeto para la consciencia, parte de sus “contenidos”, más que un elemento constitutivo y estructurante de la misma. Aparece, entonces, una distancia dentro del sujeto, entre la consciencia pura y su ego o la psiquis, que es comparable con la que separa al sujeto (*a*) y al ego (*a'*) en el *esquema* L de Lacan”. (Jameson, F.: [1977] 1995, p. 11). Esta hipótesis cobra relevancia en el marco de esta investigación, en tanto proporciona otro índice de vinculación posible entre la teoría del sujeto lacaniano y el pensamiento de Sartre, especialmente con su argumentación de *LTE*.

### **Definiciones del sujeto en diálogo con Sartre**

La hipótesis de este trabajo es que cuando Lacan, en el *Seminario II*, produce las primeras definiciones sobre el sujeto del inconsciente, se encuentra en una interlocución tácita con la teoría sartriana. Comienza con la pregunta ¿qué es un sujeto?, señalando que la mayor dificultad está en no entificar esta subjetividad. Al punto de sostener que lo que muestra la clínica es que “el sujeto es nadie. Está descompuesto, fragmentado. Se bloquea, es aspirado por la imagen, a la vez engañosa y realizada del otro, o también su propia imagen especular. Ahí encuentra su unidad. (1997, p. 88). Y hace la pregunta ¿Dónde se cuenta a sí mismo el individuo en función subjetiva sino en el inconsciente? (p. 91) delineando el lugar del sujeto del inconsciente. Lacan manifiesta estar al tanto del texto sartriano *LTE* nuevamente al exponer sus conclusiones:

Desde el punto de vista existencialista, la aprehensión de la consciencia por sí misma está, en último extremo, desamarrada de cualquier aprehensión existencial del yo (*moi*). El yo (*moi*) no se muestra ahí más que como una experiencia particular, [...] en el seno de esa inspección que se cree es, sencillamente la reflexión de la consciencia sobre sí misma. [...] "se trata de librar nuestra noción de la consciencia de toda hipoteca en cuanto a la aprehensión del sujeto por sí mismo. Es un fenómeno [...] en relación con nuestra deducción del sujeto [...] heterotópico (Lacan: 1997, p. 92)

Lo que implica que por medio de la consciencia sólo es posible aprehender la consciencia misma; y la existencia del *Moi* es de otro orden, y también lo que llama la deducción del sujeto, sujeto de la propia cosecha de Lacan, que no es ni el *Ego*, ni el *Je* ni el *Moi* sartrianos. Cuando Lacan se refiere a la concepción formal del *je* de los filósofos, está haciendo referencia a la operación sartriana de *LTE* que desustancializa al *je*, y luego emprende un recorrido buscando realizar una operación sobre la consciencia. Luego de proponer varias figuras para pensar el yo, comienza a relacionar el simbolismo freudiano con las categorías sartrianas del no-ser y el ser. En

el hombre atravesado por lo simbólico, se trata de un simbolismo que tiene que hacerse reconocer en tanto está reprimido (1997, p. 454) en tanto lo reprimido insiste y demanda ser. “La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser. Lo que insiste para ser satisfecho no puede ser satisfecho sino en el reconocimiento. El final del proceso simbólico es que el no-ser llegue a ser, que sea porque ha hablado” (Lacan: 1997, p. 454).

Luego dice que Freud descubrió una subjetividad que va más allá de lo individual, subjetividad que define como sistema organizado de símbolos y vuelve a la clínica, situando que las resistencias tienen su sede en el yo, el análisis de las resistencias equivoca su estrategia en tanto está centrado en el individuo que busca reforzar el yo, hacer una alianza con su parte sana. Para él, se trata de saber en qué nivel responder, que puede ser que incluso haya momentos en los que hay que responder en el nivel del yo, pero que se trata de la historia del sujeto que el desconoce y que se expresa, insiste en el síntoma.

una palabra es matriz de la parte desconocida del síntoma analítico, nivel descentrado con respecto a la experiencia individual, ya que es del texto histórico que lo integra. Y, en consecuencia, es indudable que el síntoma sólo cederá ante una intervención que recaiga sobre este nivel descentrado (1997, p. 71)

Luego retoma la concepción sartriana de que el *moi* es una construcción de la consciencia, *moi* que tiene un carácter cautivante sobre la consciencia, del que hay que desprenderse para acceder a su concepción del sujeto, que según él es la de Freud: *la realidad del sujeto*. En el inconsciente “excluido del sistema del yo, el sujeto habla” (p. 95) “Entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical” (1997, p. 96). Lacan homologa también el lugar de la consciencia con su sujeto, véase el siguiente párrafo donde usa ambos conceptos con el mismo sentido:

Si hay conciencia de algo, se nos dice, no es posible que esta conciencia que hay no se capte a sí misma como tal. Nada puede ser experimentado sin que el sujeto pueda captarse en el interior de esa experiencia en una suerte de reflexión inmediata (p. 75)

Y articula el inconsciente freudiano al *Je* sartriano, al homologarlos en tanto ambos están en una relación de oposición al *Moi*.

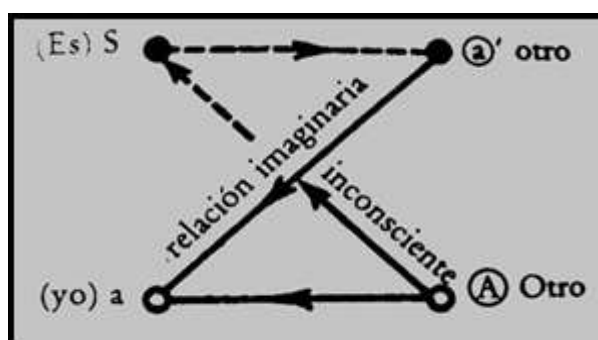
El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo. Es fuera de este campo donde existe algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (*je*), y que demuestra este derecho en la circunstancia de ver la luz expresándose a título de yo (*je*). Lo que en el análisis viene a formularse como, hablando con propiedad, el yo (*je*), es precisamente lo más desconocido por el campo del yo [*moi*]. (Lacan: 1954, p. 18).

Se ve en este párrafo como Lacan va trabajando los conceptos sartrianos en su búsqueda de un concepto psicoanalítico, en un proceso de importación conceptual que modifica el concepto sartriano de *Je*, al utilizarlo en contraposición al *Moi*, (contraposición que no tiene en Sartre), y propone un *Je* en una relación de desconocimiento con el *Moi*, lugar que luego ocupará el concepto de *Sujeto del Inconsciente* lacaniano. Este tratamiento de los conceptos resignifica los términos

freudianos, con los que efectúa esta construcción propia, tal como ocurre cuando, unas semanas después, propone: “Creo haber acentuado lo bastante, [...] que el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo [*moi*], desconocido por el yo [*moi*], *der Kern unseres Wesen*, escribe Freud [...] está hablando de algo que posee un sentido ontológico y que él llama *núcleo de nuestro ser*”. (Lacan: 1997, p. 72) , realizando una lectura filosófica de la letra freudiana.

### Articulación entre el esquema en Z o L y el Ego sartriano

Cuando Lacan en el *Seminario II*, en el capítulo *Introducción del gran Otro*, propone un esquema en Z, que luego se conocerá como el *esquema L o Lambda*, puede entenderse que está realizando, sin explicitarlo, una importación al psicoanálisis de la problemática que reflejan las instancias sartrianas del *Je*, el *Moi*, la consciencia y el campo sin sujeto, concepto introducido por Sartre al final de LTE, para definir un estado donde ya no hay sujeto. Ese esquema muestra la complejidad de la instancia subjetiva lacaniana, y se puede hacer el ejercicio de relacionar los elementos conceptuales sartrianos, con estos primeros elementos del algebra lacaniano, sabiendo que no se trata de una relación lineal, sino más bien de una problemática. El *esquema en Z* (Lacan: 1997, p. 365) muestra un espacio de cuatro lugares, los cuatro constituyen la subjetividad, y sostienen dos una relación imaginaria, y los otros, una relación simbólica:



Esquema en Z o L (Seminario II, Lacan: 1997, p. 365)

Lacan lo presenta como un esquema que ilustra “los problemas suscitados por el yo y el otro, el lenguaje y la palabra” (1997, p. 364). Respecto a sus distintos elementos, afirma que el yo [*moi*] es una construcción imaginaria, y que hay quienes se adhieren a esa construcción imaginaria, estos son “los locos”. Propone una instancia que llama *Es*, que además de significar *Ello* en alemán, representa “el sujeto analítico. Es decir, no el sujeto en su totalidad” (1997, p. 365), sino un sujeto que no sabe lo que dice, “Si supiera lo que dice no estaría ahí, está ahí, abajo a la derecha”, estaría en el lugar del Otro (más adelante afirmará que el inconsciente es el discurso del Otro). Pero “se ve en *a*, y por eso tiene un yo [*moi*]. Puede creer que él es este yo”, yo que es una forma fundamental para la constitución de los objetos. “Ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo [*moi*], es superponible a éste y la escribimos *a*”, en la línea que considera el plano imaginario (Lacan: 1997, p. 365.) En este punto se puede hacer la pregunta ¿quién se ve en *a*? Lacan respondería quizás que el sujeto, Sartre diría *la consciencia impersonal se ve en el Ego*, y puede creer que es el Ego, pero este Ego es engañoso, y su función es ocultarle

a la consciencia su propia espontaneidad, espontaneidad que significa que la consciencia

se determina en la existencia a cada instante, sin que pueda concebirse nada anterior. De este modo, cada instante de nuestra vida consciente nos revela una creación *ex-nihilo*. Hay algo angustiante para cada uno de nosotros cuando captamos de hecho esta creación incansable de existencia de la que nosotros no somos creadores (Sartre: [1936], 1968, p. 74)

Ese esquema tiene varias lecturas posibles, su intención es mostrar que la relación simbólica, entre el Otro y el sujeto, está impedida en alguna medida por el eje imaginario, que se sostiene entre el yo y su semejante, o también entre el yo y su propia imagen especular. Lacan utiliza este esquema para reflexionar sobre la práctica analítica, donde el analista debe abstenerse de colocarse en el lugar imaginario procurando ofrecerse como un sujeto sin yo al analizante. Debe operar desde el eje simbólico, desde la palabra del sujeto y ocupar algún lugar en el Otro (el analista forma parte del concepto de inconsciente, sostenía Freud). Si opera desde el eje imaginario, de yo a yo, genera rivalidad y resistencia al análisis.

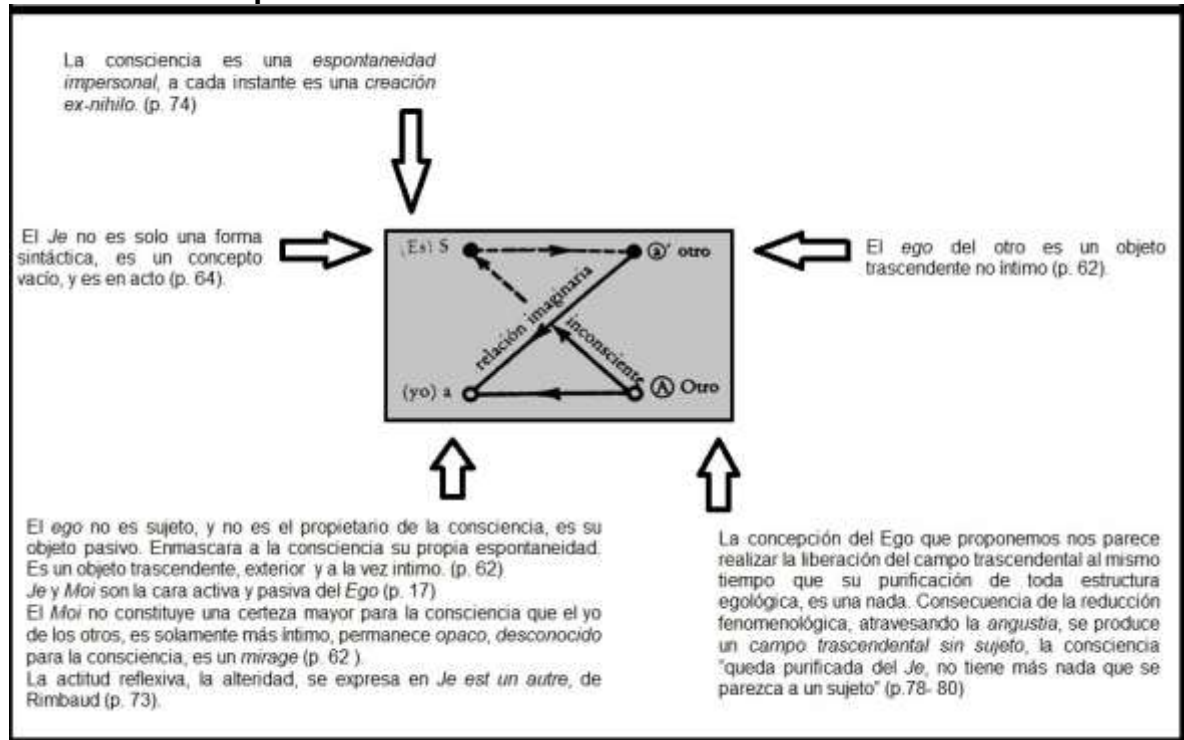
Además de representar una especie de mapa de las relaciones intersubjetivas, hay otra interpretación que es la que es más apropiada para esta comparación, que es la que considera que *todo este esquema representa la estructura intrasubjetiva*, y representa el descentramiento del sujeto, que no está sólo situado en el punto demarcado con la S, sino en todo el esquema, *“está extendido sobre las cuatro esquinas del esquema”* (Lacan: 1988, p. 526, *las cursivas son nuestras*) Este gráfico que puede entenderse como un mapa de la estructura intrasubjetiva, puede relacionarse con los elementos del *Ego* fragmentado de LTE de Sartre. Pero antes de eso, hay que relacionarlo con la definición de subjetividad que Lacan mismo desarrolló en *La agresividad* en 1948, trabajada anteriormente, donde en un planteo que integra las coordenadas sartrianas del ego demultiplicado, propone la siguiente definición, importando al psicoanálisis las instancias del *Moi*, el *Je*, la *consciencia* y el *sujeto*:

En resumen, *designamos yo (Moi) ese núcleo dado a la consciencia, pero opaco a la reflexión*, marcado con todas las ambigüedades que, de la complacencia a la mala fe, estructuran en el sujeto humano lo vivido pasional; ese *“Yo” (je) antepuesto al verbo* que, confesando su facticidad a la crítica existencial, opone su irreductible inercia de pretensiones y de desconocimiento a la problemática concreta de la realización del sujeto” (Lacan: [1948] 1998b, p. 102).

El gráfico de Lacan, que representa tanto la intersubjetividad como la estructura intrasubjetiva, parece recoger la problemática sartriana expuesta en LTE. La relación entre el *Moi* y el otro se trata de una relación entre homólogos en Lacan, mientras que para la consciencia sartriana el *Moi* propio es tan opaco, desconocido y ajeno como el *ego* del semejante. En *La agresividad*, Lacan utiliza además otro término muy sartriano, el concepto de *mala fe*.y también subrayaba esa opacidad en aquella definición, un *Moi* opaco a la consciencia, que a la altura del Seminario II ahora es el eje de lo imaginario donde se sitúa la relación especular y aún la estructura del transitivismo. El esquema también podría leerse como una ilustración muy apropiada de la frase de Rimbaud traída por Sartre para pensar la alteridad: *Je es un autre*. Esa alteridad sartriana muestra la duplicidad del yo, en tanto las acciones del *Je* se convierten en los estados del *Moi*, que se alienan y se vuelven estados otros. También

es posible pensar esta relación del *Moi* con el otro en la línea de la intencionalidad, intencionalidad que destruye al argumento solipsista en tanto que la consciencia está lanzada, constituida desde el objeto, y ya no es interna. Como sostiene Sartre, todo es externo, aún el yo está afuera, y ese es el sentido de la trascendencia sartriana, coincidente con el orden simbólico lacaniano en muchos aspectos.

### Relación del esquema en Z o Lambda con LTE de Sartre



Esquema en Z o L (Lacan: [1954-1955] 1997) y conceptos de LTE (Sartre: [1936] 1968)

La consciencia tiene una relación de opacidad con el Yo *Moi*, es su *Je* la cara actuante, agente del *Ego*, *Je* trascendente, lanzado al exterior por la intencionalidad de la consciencia, en un campo trascendental sin sujeto. Si Miller sostenía que Lacan dota de atributos de la consciencia irreflexiva al sujeto del inconsciente lacaniano, es posible situar en el lugar del S, del sujeto, a esta consciencia, que es la que percibe al *Moi* opacamente. Lacan sostiene que el sujeto *se ve en a*, y por eso tiene un yo. El *je* trascendente de Sartre también ocuparía ese lugar del S, esa trascendencia sartriana también puede relacionarse con la definición que Lacan dará posteriormente del sujeto del inconsciente: el sujeto que ex-siste a la cadena significativa, está incluido en ella en tanto excluido.

Lo que en Sartre constituía la diferencia entre un *Moi* que es parte de un *Ego* que está en el mundo siendo tan ajeno como el Yo de otro y un *Je*/consciencia que es transparente y libre, no determinado, tiene un paralelismo en la teoría de Lacan de un Yo imaginario, un *Moi* que será equivalente en varios sentidos al otro (Yo es otro), y un sujeto del inconsciente, evanescente, subvertido en tanto efecto del significativo. La oposición *Je/Moi* sartriana constituye un intento de resolver el problema del sujeto activo, la consciencia y lo inconsciente, así como el de la elección y el determinismo en la filosofía. Su importación/transformación al campo del psicoanálisis por Lacan es un intento de conceptualizar esas mismas cuestiones en el campo de la clínica, brindando

otras respuestas que las que da Sartre, aunque haciendo propias sus razones y objeciones contra el psicoanálisis tradicional (posfreudiano).

Como ya se refirió, un estudioso de Sartre, luego muy conocido por sus estudios sobre el posmodernismo -Fredric Jameson (1934)- propone que hay una relación entre el esquema L de Lacan y el ego despersonalizado de LTE. En su texto, *Imaginario y Simbólico en Lacan* ([1977] 1995), que en su versión original inglesa lleva el subtítulo de *Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject*, reflexionando sobre el tema de las psicobiografías y las críticas al supuesto psicologismo sartriano, sostenía acerca del concepto de situación y comprensión:

Por lo menos para Sartre, sin embargo, esta valorización de la situación está unida a la *despersonalización radical del sujeto*. Aquí, a pesar de la polémica lacaniana contra el cartesianismo de *El ser y la nada* y contra la supuesta psicologización del ego de las psicobiografías y el revisionismo evidente de los primeros ataques de Sartre al concepto freudiano de inconsciente, debe objetarse que *otro Sartre* –el de *La trascendencia del ego* fue un importante antecesor en, precisamente, *esa lucha contra la psicología del ego*, que libraron sistemáticamente Lacan y su grupo. En esa obra, así como en el capítulo sobre la psiquis en *El ser y la nada*, que la continua, el ego en el sentido tradicional –carácter, personalidad, identidad, sentido del self- es presentado como un *objeto para la consciencia, parte de sus “contenidos”, más que un elemento constitutivo y estructurante de la misma*. Aparece, entonces, *una distancia dentro del sujeto, entre la consciencia pura y su ego o la psiquis, que es comparable con la que separa al sujeto (a) y al ego (a’) en el esquema L de Lacan*. El “cartesianismo” de Sartre no es entendido correctamente a menos que también se comprenda el énfasis concomitante en la *impersonalidad de la consciencia*, en su completa falta de cualidad o atributos de individuación, su “naturaleza” como una mera mancha o punto sin sustancia o consistencia: en términos de lo cual, yo, usted, Lutero, Genet, Flaubert, somos todos radicalmente equivalentes e indistinguibles. (Jameson: [1977] 1995, pp. 9-11)

Es decir que Jameson encuentra una estructura equiparable entre las instancias del Ego sartriano y la relación entre el sujeto y el ego del esquema L de Lacan. Con respecto al proceso que grafica el esquema, la finalidad del análisis consiste, no en que el analizante se identifique al yo del analista -como en algunas versiones de la *Ego Psychology*- sino con lo que Lacan llama destitución subjetiva, y que necesita primero del hecho de que

se forman analistas para que haya sujetos tales que en ellos el yo esté ausente. Este es el ideal del análisis que, desde luego, es siempre virtual. Nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado, pero es esto lo que hay que intentar obtener siempre del sujeto en análisis (Lacan: 1997, p. 369)

Este final de análisis también puede relacionarse con las conclusiones finales de LTE, que tienen el objetivo de producir también, en el campo de la filosofía, lo que podría llamarse una *destitución subjetiva* del Ego trascendental. Sartre decía que su texto buscaba lograr que ya no siga ocurriendo “que el yo [Je] siga siendo estructura de la consciencia absoluta”, al final de la operación de la reducción fenomenológica, la consciencia “queda purificada del Yo, no tiene más nada que se parezca a un sujeto”. Se establece otra relación entre el *Moi* y el mundo, que es suficiente para fundar “una moral y una política absolutamente positiva” (Sartre: 1968, p. 80)

El análisis, en ese momento de la producción de Lacan, debe apuntar al paso de una *verdadera palabra*, a través de lo imaginario, que reúna al sujeto con otro sujeto,

del otro lado del muro del lenguaje. Es la relación última del sujeto con otro verdadero sujeto, con el otro que da la respuesta que no se espera, que deviene el punto terminal del análisis. Respecto de la clínica, eso indica que el analista no debe colocarse sobre el eje imaginario, del *ego* y del *alter ego*, eje de las relaciones sociales, con sus semejantes. Y así como para Sartre el *ego* propio era un núcleo de opacidad y autoengaño -luego hablará de la mala fe en *El ser y la nada*-, Lacan propondrá la noción de opacidad imaginaria. El analista debe ocupar, para poder operar apropiadamente, un lugar de alteridad radical, eje simbólico, que Lacan conceptualiza como el Otro (con mayúsculas), otro que es un lugar y no una persona.

Según Lacan el analista no debe ser un espejo viviente sino un espejo vacío, y operar para que el analizante tome conciencia de sus relaciones con los Otros que han sido sus garantes, que descubra a que Otro se dirige sin saberlo, más allá del yo del analista, asumiendo sus relaciones de transferencia. Luego -en el seminario- Lacan trabajará la frase de Freud *Wo Es war, soll ich werden*, y propone que al *Es* (Ello) se lo tome como la letra S, por el sujeto, que al fin del análisis es quien debe tener la palabra y entrar en relación con los verdaderos Otros. Donde ello era, el yo debe advenir, para interpretarla en el sentido de que allí donde ello estaba, el sujeto debe advenir, debe poder escucharse la palabra proveniente de lo reprimido, como decía Lacan, hay un sujeto que habla allí, se produce un sujeto, es la realización del sujeto de la que hablaba. El Ello y el inconsciente freudianos, son un impersonal, así como también el campo trascendental sin sujeto, campo no personal, que se puede relacionar con el registro simbólico y el lenguaje, y colocarse junto al Otro en este eje.

Volviendo al texto sartriano de LTE, allí hace referencia a las *Cartas del vidente* [*Lettres du voyant*], que son el nombre que se le han dado a dos cartas escritas por Arthur Rimbaud en mayo de 1871, en las que critica ciertas características de la poesía occidental, promoviendo una nueva forma de hacer poesía. La carta a la que hace referencia Sartre se trata de la segunda de estas, dirigida al poeta Paul Demeny, donde reflexiona sobre la relación entre la obra de arte y su creador. Obsérvese que los términos *JE* y *MOI* están con mayúsculas todas sus letras en el original francés rimbaudiano:

Porque Yo es otro [*Car JE est un autre*]. Si el cobre se despierta clarín, no es por su culpa. Algo es evidente: asisto a la eclosión de mi pensamiento: lo miro, lo escucho: toco en el arco del violín: la sinfonía ejecuta su movimiento en las profundidades o llega de un salto a la escena. ¡Si los viejos imbéciles no hubieran encontrado del Yo [*MOI*] sino la significación falsa, no tendríamos que barrer estos millones de esqueletos que, desde un tiempo infinito, han acumulado los productos de su inteligencia cerrada, proclamándose autores! (Rimbaud: 1995, p. 111)

En esta afirmación de Rimbaud resuena, para los argentinos, la conocida poesía *Borges y yo*, donde el escritor escinde figuradamente su yo de escritor del yo cotidiano, reflexionando sobre la cuestión de la autoría:

Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición (Borges: 2011, p. 56).

La posición de Borges en relación con la noción de autor, y que tan bien expresa en su *Pierre Menard autor del Quijote*, es por otra parte muy similar a la que sostiene Lacan, para quien, llevando las cosas a un extremo, la posibilidad de un plagio ni siquiera era posible.

### **Sartre y Lacan: El otro constituye mi yo, y el sujeto es impersonal**

Sartre sostiene -en *El ser y la nada*, en el apartado *Husserl, Hegel, Heidegger*- respecto de la conexión con el prójimo:

No hay privilegio para *mi* yo: mi Ego empírico y el Ego empírico del prójimo aparecen al mismo tiempo en el mundo; y la significación general de “prójimo” (*autrui*) es necesaria para la constitución de cada uno de esos “ego” (Sartre: 1989, pp. 305-306)

Recuérdese que, para Sartre, al igual que para Lacan, el sujeto se constituye por medio de un proceso de alienación en la alteridad. Y luego sostiene

El prójimo no es *jamás* ese personaje empírico que se encuentra en mi experiencia: es el sujeto trascendental al cual ese personaje remite por naturaleza. Así, *el verdadero problema es el de la conexión entre los sujetos trascendentales allende la experiencia [...] La categoría de prójimo implica, en su propia significación, una remisión del otro lado del mundo a un sujeto*” (p. 306).

Unas páginas más adelante, justificará la conciencia, ya vaciada del yo trascendental, y que no es la sede de “un *Ego* opaco e inútil” (p. 312), no por medio del prójimo ni del conocimiento, sino de que “su ser es susceptible de alcanzarse por una *reflexión trascendental* y hay una *verdad* de la conciencia que no depende del prójimo” (p. 312). Así distingue Sartre el plano del prójimo del del sujeto trascendental, que sólo se alcanza por medio de un proceso que implica a la *verdad* y la reflexión.

Nótese la resonancia de esa articulación de Sartre sobre el prójimo (*autrui*) con la que hace Lacan sobre el semejante (*autre*) en el esquema Lambda, analizando la intersubjetividad

el yo es una forma fundamental para la constitución de los objetos (...) ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo, es superponible a éste y la escribimos a' (Lacan: 1997, p. 366)

Y considera como una prueba de la intersubjetividad, que el sujeto puede mentir:

No digo que [la mentira] sea el único fundamento de la realidad del sujeto, sino que es su prueba. En otros términos, nos dirigimos de hecho a unos  $A_1$ ,  $A_2$ , que son lo que no conocemos, *verdaderos Otros, verdaderos sujetos*. Ellos están *del otro lado del muro del lenguaje*, [...] a ellos apunto cada vez que pronuncio una *verdadera* palabra, pero siempre alcanzo a', a", por reflexión. *Apunto siempre a los verdaderos sujetos, y tengo que contentarme con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje* (Lacan: 1997, p. 367)

El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que *reúna al sujeto con otro sujeto*, del otro lado del muro del lenguaje. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, con el Otro que da la respuesta que no se espera, que define el

punto terminal del análisis. Esta particularidad de la formulación del funcionamiento del gráfico, de la relación entre sujetos verdaderos (y no trascendentales como en Sartre), se va a ir modificando, y va a ir consolidándose como una relación del Otro con el Sujeto, y ya no dos sujetos. Y sobre el tema del *privilegio del yo*, dirá Lacan unas páginas más adelante, incluyendo -sin nombrarlo- el tema del solipsismo filosófico en psicoanálisis, que “el *privilegio de su yo* en relación con todos los demás está en que es el único del cual el hombre está seguro de que existe cuando se interroga” (Lacan: 1997, p. 399).

## El problema del solipsismo y la cura analítica

La argumentación que hace Sartre en *El ser y la nada*, para justificar la existencia del prójimo, busca resolver el problema filosófico que llama *el escollo del solipsismo* (Sartre: 1989, pp. 292-293). El *cogito* cartesiano logra una afirmación efímera y puntual de existencia, pero encierra en la soledad del sí mismo al sujeto en tanto lo aísla del mundo y de los otros. La respuesta sartriana procura evitar *ingresar* en el problema, pues sostiene que una vez que se realiza una separación entre el sujeto y el prójimo como dos sustancias separadas, es imposible volver a conectarlos, y propone a la figura del prójimo como directamente constitutiva del sujeto, así ambos se constituyen a la vez, *no hay sujeto sin el otro*. Propone no encarar al problema del otro desde un punto de vista *gnoseológico*, sino abordarlo *desde un plano ontológico*. Sostiene que hasta el momento se afirmaba que “el prójimo no nos es accesible sino por el conocimiento que de él tenemos y si ese conocimiento es sólo conjetural, entonces la existencia del prójimo es sólo conjetural también” (1989, p. 295).

Lacan también realiza esa diferencia entre el plano del conocimiento y el plano del ser en el Seminario, lo que relaciona luego con el deseo, argumentado desde un punto de vista fenomenológico:

[...] porque la teoría del conocimiento está en el centro de toda elaboración de la relación del hombre con su mundo. El sujeto tiene que adecuarse a la cosa, en una relación de ser a ser : relación de un ser subjetivo, pero bien real, de un ser que se sabe ser, con un ser que se sabe que es.

El campo de la experiencia freudiana se establece en un registro de relaciones muy diferente. El deseo es una relación de ser a falta. Esta falta es, hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe . (Lacan: 1997, p. 334)

Se puede pensar que Lacan retoma la argumentación sobre el solipsismo para reflexionar sobre la estructura de la relación analítica y el proceso de la cura, y lo que para Sartre era el problema de la existencia del *autrui* (prójimo), en Lacan se tratará del problema del *autre* (otro) en la cura analítica. Cuando se pregunta, por ejemplo, por qué no hablan los planetas, se puede entender que indirectamente se está refiriendo al problema filosófico del solipsismo, leído desde el campo del psicoanálisis. Desde la filosofía, se trata de la pregunta ¿cómo puedo aseverar que existe mi prójimo, existe alguien más allá de mí mismo? Desde el psicoanálisis, la pregunta es ¿cuál es el tipo de vínculo que se establece entre el sujeto y el otro en la situación analítica? O también, ¿cuál es la relación entre mi yo y la verdad que expresan mis síntomas? Lacan realiza estas preguntas mientras lleva adelante una confrontación con los criterios de la dirección de la cura de la psicología del yo, según él basada en la integración de las pulsiones y la identificación con el analista.

Y así como Sartre afirmaba que el sujeto trascendente estaba más allá de la experiencia del prójimo (*autrui*), así Lacan entendía que más allá de la relación imaginaria dual se encontraba el orden del sujeto, sometido y apresado en su ser por lo simbólico. Algunos años después de haber escrito LTE, en SyN, Sartre realiza un balance de su crítica del *Je* trascendental y su lucha contra el problema del solipsismo:

La existencia del mundo se mide, añadirá, por el conocimiento que tengo de él: no puede ocurrir de otro modo con la existencia del prójimo. En otro tiempo creí poder evitar el solipsismo negando la existencia del «Ego» trascendental de Husserl. Suponía entonces que ya no quedaba nada en mi conciencia que tuviera privilegio alguno con respecto al prójimo, ya que la había vaciado de su sujeto. Pero, en realidad, aunque sigo pensando que la hipótesis de un sujeto trascendental es inútil y nefasta, su abandono no hace avanzar ni un paso la cuestión de la existencia del prójimo. Pues aún si, además del Ego empírico, no hubiera nada más que la conciencia de ese Ego, es decir, un campo trascendental sin sujeto, ello no quitaría que mi afirmación del prójimo postulara y reclamara la existencia allende el mundo de un campo trascendental así; en consecuencia, la única manera de evitar el solipsismo sería, también en este caso, probar que la conciencia trascendental, en su ser mismo, es afectada por la existencia extramundana de otras conciencias del mismo tipo. (Sartre: 1989, p. 307)

¿Cómo propone Sartre evitar el problema del solipsismo? Corre el eje del plano del conocimiento y lo aborda desde el plano ontológico, de la relación de ser a ser. Así dice: “¿Qué nos ha reportado esta larga crítica? Simplemente esto: que mi relación es ante todo y fundamentalmente, una relación ser a ser, con el prójimo, no de conocimiento a conocimiento, si ha de poder refutarse el solipsismo” (Sartre: 1989, p. 318) ¿Se podría afirmar que la propuesta de Lacan, de que el analista debe estar formado como para no poner su yo en juego, está relacionada con ese concepto sartriano de una conciencia sin yo? ¿La propuesta de Lacan toma ese problema del solipsismo sartriano para proponer una relación con el otro, en la escena analítica, que no pase por el Ego? ¿Hasta dónde el campo del lenguaje, campo de la impersonalidad, del Otro absoluto, está relacionado con el campo trascendental sin sujeto que postulaba Sartre?

En cierta forma, esta comunicación con un sujeto verdadero que propone Lacan, por medio de esa palabra verdadera que modifica a ambos sujetos, produce una inmisión, y permite el acceso a ese otro sujeto que está del otro lado del mundo imaginario, está inspirada en resolver ese problema filosófico. Ese es el sujeto del inconsciente, que no es otro yo detrás de la conciencia yoica, sino que es la marca de una alienación apersonal o prepersonal, con la que se debe hacer algo, y señala un punto de conflicto en el sujeto. Lacan conjuga los conceptos operativos sartrianos con la función de la palabra, que para él viene a cumplir una función fundamental, con los conceptos de simbólico e inconsciente, que no están en Sartre, para construir sus propios conceptos.

## CAPÍTULO 5

### Importaciones diversas de la FENOMENOLOGÍA al PSICOANÁLISIS:

#### Ontología, trascendencia y conciencia

---

Lévi-Strauss oscila, y por una razón que puede causarles sorpresa pero que él confiesa, teme que bajo la forma de la *autonomía del registro simbólico* vaya a reaparecer, enmascarada, una *trascendencia* que, por sus afinidades, por su sensibilidad personal, no le inspira sino temor y aversión. En otros términos, teme que después de haber hecho salir a Dios por una puerta, lo hagamos entrar por la otra. No quiere que el *símbolo*, hasta en la forma extraordinariamente depurada con la cual él mismo lo presenta, no sea más que la reaparición de Dios bajo una máscara (Lacan: [1954-1955] 1997, p. 59, *las cursivas son nuestras*)

#### ¿Como pensar la relación entre el psicoanálisis y la filosofía?

Para responder esa pregunta, existen varias propuestas. Por ejemplo, Jacques-Alain Miller (1999) propone el concepto de *conexión*; Groel (2021) propone pensar el vínculo entre el psicoanálisis y la filosofía como una *relación tensional* entre los dos campos de saber. Lutereau postula, para pensar algunas de estas relaciones específicas entre la fenomenología y Lacan, el concepto de *isomorfismo estructural* evaluando la comunidad estructural del pensamiento de los autores, sin importar el efectivo conocimiento de la obra del otro (Lutereau: 2012b) y para otros, el de *influencia*, entendiendo por ella cuando el recurso a una conceptualización de otro campo “cumple un papel argumental” (Lutereau: 2012). Este último cita a Héctor López, quien sostiene que “influencia no quiere decir adhesión ni identidad, sino simplemente relación entre dos autores que se cruzan”, cruzamiento que no es sin consecuencias, y puede entenderse también como un *diálogo conceptual* que tiene consecuencias en la teoría de un autor. A pesar de que el concepto de influencia produzca ciertas resistencias por parte de algunos teóricos, porque podría simplificar relaciones complejas, amplias o diseminadas, es un concepto apropiado en este caso. Esos modelos no son excluyentes: puede haber relaciones tensionales, junto con conexiones e influencias, se trata de distintos tipos de relaciones puntuales, microteóricas y no de un procedimiento general entre los distintos campos del saber, tal como ocurre entre Lacan y Sartre.

El diálogo que se establece se trata de un diálogo interno, se da sólo *de un lado*, un autor produce teoría respondiendo, acordando u oponiéndose a los conceptos de otro autor, y es en ese sentido amplio que puede pensarse el concepto de *influencia*. Esta puede variar desde una adopción de puntos de vista de otro, hasta el intento de rebatir, superar o construir algo nuevo a partir de esos conceptos. Tal es el caso de Lacan en su diálogo con la fenomenología de su época, al principio adhirió o utilizó algunos de sus conceptos, pero terminó construyendo conceptos propios, como ocurrió, por ejemplo, con las nociones de *falta en ser* y *sujeto del inconsciente*.

También es apropiado incluir los conceptos propuestos por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue Labarthe, ya que en *El título de la letra: (una lectura de Lacan)* (1981) se referían a las operaciones de *importación conceptual* y de *desvío*, como las características particulares del procedimiento lacaniano, especialmente en referencia

al tratamiento que realiza de algunos conceptos heideggerianos en *La instancia de la letra* (Lacan: [1957] 1988h).

Se prefiere aquí, en cambio, utilizar las nociones de importación directa e importación subversiva, entendiendo que hay pasajes de la primera a la segunda, y que lo que las diferencia es el grado de transformación de los conceptos. En el caso de Lacan, este suele comenzar realizando las primeras y terminar transformándolas en las segundas. Las conocidas importaciones subversivas que realiza de los conceptos de signo lingüístico y aún de la topología en general, para producir la llamada *lingüistería* o aún una *topologería* psicoanalítica, como irónicamente les llama indicando también que se trata de un uso propio (más bien impropio) de esos conceptos, *desviados* de su significación original, funcionando dentro del corpus psicoanalítico. Desde el campo de la filosofía, es también manifiesto el influjo de Heidegger con su concepción de la verdad, y otros conceptos. Menos estudiadas, en cambio, son las referencias de Lacan a la filosofía sartriana, cuya influencia fue muy clara en su primera producción y quizás menos identificable pero presente en sus ulteriores conceptualizaciones.

Lacan en el estadio del espejo de 1936, comienza incorporando concepciones de la psicología walloniana y de otros autores, refiriéndose a hallazgos realizados por la psicología académica de su época, pero cuando llega a su versión de Zúrich del Estadio, la de 1949, comienza a darle un lugar fundamental a la ontología filosófica en su fundamento. Sobre la actividad del niño frente al espejo, y lo que es producto de ese estadio, sostiene: “Esta actividad conserva para nosotros, hasta la edad de dieciocho meses, el sentido que le damos, y que no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático, que de una estructura ontológica del mundo humano” (Lacan: 1988e, p. 54). El sujeto lacaniano dividido puede leerse desde la ontología sartriana, comprendiendo los dos planos que propone el esquema L como la división de los dos órdenes del ser, el *para-sí*, y el *en-sí*, constituyendo el *Ego* aquello que más de objetal tiene el ser humano, origen de los espejismos, y que le sirve al sujeto para desconocerse y ocultarse su libertad. La división del sujeto puede ser leída como una *división ontológica*, entre el campo de los entes, lo imaginario, y el campo simbólico, donde desde un campo trascendental llega un mensaje a un sujeto, apersonal. Este es un elemento que no suele tenerse tan en cuenta en los análisis de los conceptos sartrianos, la afirmación de un campo asubjetivo, campo donde no existe un *Je*, que hace que la llamada subjetividad sartriana sea impersonal, donde un Lutero, un Genet o un Flaubert son radicalmente equivalentes e indistinguibles, para seguir el ejemplo de Jameson (1995, p. 11)

En ese sentido es interesante el aporte de Clotilde Leguil, quien desde una perspectiva milleriana es capaz de identificar elementos y procesos de esa importación que realiza Lacan de Sartre. Ella sostiene, con Miller, que Lacan se apoya en Sartre para su proceso de “librar al psicoanálisis de la prisión del ego” (Leguil: 2013) apartándolo de una perspectiva psicológica para su retorno a Freud y su inconsciente. Lo que señala Leguil es que Lacan retoma conceptos de la ontología fenomenológica de *El ser y la Nada* (Sartre: 1989) y retoma a su vez la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana, para hacer un uso subversivo, totalmente singular de los mismos, desarraigado de su filosofía de origen.

Leguil (2013) titula su artículo *Usos lacanianos de la ontología*, para afirmar que de esa manera el psicoanalista sustituye la metapsicología freudiana con esa ontología propia. *¿Lacan produce una ontologería entonces?* Como fruto de ese trabajo de subversión, Leguil sitúa a los conceptos de *falta-en-ser*, *deseo de ser* y

*deser*, como conceptos psicoanalíticos lacanianos que provienen de la subversión de la ontología sartriana, y Lacan los utiliza en su operación de retorno a Freud, junto con otros que extrae igualmente del estructuralismo lévistraussiano y saussuriano. Es otra particularidad de la operación lacaniana, la impureza, la mezcla de conceptos provenientes de campos de saber heteróclitos y aún incompatibles (la vigilancia epistemológica queda fuera de contexto en este caso), pero que funcionan en el terreno propio del psicoanálisis lacaniano. Aunque Lacan siempre se mostró crítico al psicoanálisis existencial de Sartre, sin embargo, aprovechó las críticas del filósofo al sujeto trascendental de Kant y aún de Husserl, especialmente en su texto seminal *La trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica* (Sartre: 1968). Los argumentos que Sartre esgrimía contra ese sujeto trascendental, Lacan los dirige contra sus contendientes del momento, la *Ego psychology*, que el entendía se trataba de una vuelta a centrar dentro del psicoanálisis al Yo como elemento primordial.

Cuando se pone en relación el pensamiento lacaniano con la filosofía, hay que tener presente que no se trata de la obra de un teórico sistemático, que no adhirió a un pensamiento filosófico específico en su totalidad, sino que ha utilizado fragmentariamente sectores de la filosofía para trabajar los temas del psicoanálisis que le interesaban desarrollar. Respecto al accionar de Lacan, es provechoso *poner en tensión también sus manifestaciones acerca de su relación con la filosofía, con las operaciones teóricas que efectivamente realiza*, porque no siempre coinciden. Se trata de un pensador capaz de sostener posturas muy distintas a través del tiempo, y sin que eso implique para él -salvo raras excepciones- la necesidad de ninguna rectificación; de lo cual el lector debe estar siempre advertido. Así ocurrió que, respecto a la filosofía, en los momentos iniciales de su enseñanza afirmaba, tematizando la innovación en psicoanálisis:

En una disciplina que no debe su valor científico sino a los conceptos teóricos que Freud forjó en el progreso de su experiencia, pero que, por estar todavía mal criticados y conservar por lo tanto la ambigüedad de la lengua vulgar, se aprovechan de esas resonancias no sin incurrir en malentendidos, nos parecería prematuro *romper la tradición de su terminología*. Pero me parece que esos términos no pueden sino esclarecerse con que se establezca su equivalencia en el lenguaje actual de la antropología, incluso en los *últimos problemas de la filosofía, donde a menudo el psicoanálisis no tiene, sino que recobrar lo que es suyo*. (Lacan: [1953] 1988b, pp. 229-230, las cursivas son nuestras)

En esa afirmación de 1953 de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1988b), establece una relación fluida entre estos dos campos del saber, y por eso sorprende su afirmación posterior, de 1980, con una posición totalmente contraria, al afirmar en *El señor A*: “Este señor A es antifilósofo. Es mi caso. Yo me sublevo, por decirlo así, contra la filosofía. De lo que no caben dudas, es de que es cosa terminada. Aunque me temo que le va a rebrotar algún retoño” (Lacan: [1980] 1989, p. 25) Es muy conocido el sesgo provocador de la enseñanza de Lacan, y por eso siempre hay que precaverse de tomarlo al pie de la letra. A su vez, es importante recurrir al estudio de las fuentes y materiales concretos, en este caso, las ocasiones específicas en las que Lacan recurrió a la filosofía para trabajar los conceptos analíticos, para así relevar qué tipo de operaciones conceptuales realizó en cada caso, y no simplemente valerse de una afirmación del autor.

Se analizan ahora algunos momentos en la construcción del sujeto del inconsciente, tal como se puede relevar en el *Seminario II* de Lacan, *El yo en la teoría*

de Freud y en la técnica psicoanalítica ([1954-1955]1997) y en algunos textos que obran de antecedentes. Respecto de la apelación a la así llamada antifilosofía, Nora Trosman aclara que se trata de un procedimiento que no se opone a la filosofía, sino que se puede “pensar la antifilosofía, como un subconjunto del conjunto de la filosofía” (2013, p. 27). La crítica antifilosófica funciona dentro del aparato o dispositivo filosófico y todos los filósofos que han realizado un aporte significativo a la filosofía han utilizado la crítica, ya sea desde el *martillo* nietzscheano, la “destrucción de la historia de la ontología” heideggeriana (Trosman: 2013, p. 27) y hasta se podría agregar la *deconstrucción* derridiana. En principio, hay que aclarar que la antifilosofía no es una crítica a toda la filosofía, sino a determinadas prácticas filosóficas, y aquellos que se pueden contar entre los antifilósofos son a su vez, contados dentro de la filosofía, aun cuando ellos mismos puedan no incluirse.

Este procedimiento destructivo / constructivo puede verse también dentro del pensamiento lacaniano, operando con herramientas de la filosofía, para subvertir el pensamiento del psicoanálisis. La antifilosofía es un movimiento de destitución de tradiciones filosóficas, la de la metafísica en primer lugar, y es homóloga a otros movimientos de destitución en otros campos del saber. Por ejemplo, ¿no podría incluirse también la producción de Georges Politzer ([1928]1966) como una antifilosofía, o más bien antipsicología, por su crítica al sustancialismo y a la abstracción que vino a renovar la psicología y a influir en el psicoanálisis lacaniano? En los primeros textos de Lacan, todavía psiquiátricos, el psicoanálisis aparece como una referencia importante, pero no la única, y la llamada psicología concreta de Politzer, así como también la filosofía fenomenológica, ocupan el lugar de discursos de referencia que le permiten hacer una crítica al psicoanálisis posfreudiano. Si el psicoanálisis no se fecunda y se descompleta con el pensamiento del afuera, se cierra sobre sí mismo, produciendo una atmósfera asfixiante e improductiva (Trosman: 2013). La evolución del pensamiento de Lacan es evidencia de ello, mostrando la fecundidad de sus cruces con otros discursos, desde la lingüística y la antropología hasta la matemática y la topología, pero donde una referencia persiste a través del tiempo y forma parte de su tejido conceptual general: la interlocución con la filosofía.

### **El sujeto de lo inconsciente: entre Freud y Sartre**

Como se ha señalado previamente, uno de los momentos claves de la elaboración lacaniana en interlocución con Sartre se produce en el *Seminario sobre el Yo*, donde Lacan produce un diálogo implícito con los textos de LTE y SyN; y donde aparece por primera vez, en el contexto de ese diálogo, el concepto de *sujeto del inconsciente*. Es por eso en los próximos apartados se tratarán diferentes desarrollos del texto lacaniano, que permiten recorrer los distintos momentos de la interlocución Lacan-Sartre. Es así como puede verse como el maestro francés le da un lugar privilegiado a la reflexión filosófica sobre el yo, y durante todo su *Seminario* va haciendo claras alusiones a la obra sartriana, que es preciso poner de relieve, pues en general pasan desapercibidas. La conocida distinción entre el *Je* y el *Moi*, que se asume generalmente como distinción lacaniana, tiene un antecedente fundamental en el texto de Sartre *LTE* (Sartre: 1968), donde el filósofo critica al sujeto trascendental de la filosofía y divide al *Ego* en las instancias de un *Je* y un *Moi*, productos de una consciencia que ocupa un lugar prioritario.

Desde el comienzo del Seminario trabaja la noción del yo freudiano con herramientas de la filosofía fenomenológica, y para eso uno de sus procedimientos es

introducir referencias y conceptos como algo establecido, sin explicitar su proveniencia, casi como si se tratara de un patrimonio de toda la filosofía y no de un autor específico. Es así que, en su primera sesión, Lacan expone un concepto de *sujeto*, que introduce sin mencionar procedencia, si es extraído de algún texto o autor, o si es un concepto propio. Pero los indicios terminológicos que va dando dejan en claro que estaba tomando algunos conceptos del antiguo texto de Sartre, LTE (y también algunos otros de su texto siete años posterior, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica* [1943] 1989).

¿Cómo introduce Lacan las referencias sartrianas? A veces haciendo alusión a un genérico, suplantando la indicación particular a Sartre por la genérica, como por ejemplo “los filósofos con los cuales no tememos aquí comprometernos” (Lacan: 1997, p. 11). Así, en el primer capítulo del *Seminario II, Psicología y metapsicología*, Lacan vuelve a recurrir a LTE, como ya lo había hecho en textos anteriores, y sigue razonamiento tras razonamiento el texto sartriano, los que lo van inspirando a una transformación conceptual que derivará en su elaboración propia de la subjetividad. Se resumen algunas de esos mojones sartrianos de este capítulo, que van a llevar a que Lacan proponga una importación subversiva de los conceptos de *Je* y *Moi*, llevando la oposición sartriana entre un *Je activo* y un *Moi objetal*, a una oposición lacaniana entre un *Moi imaginario* y un *Je desconocido por el Moi*, que se produce en lo *inconsciente*. Lacan comienza resumiendo LTE, sin citarla, con estos términos:

Si es verdad, en efecto, que la conciencia es transparente a sí misma, y se aprehende como tal, resulta evidente que el yo (*je*) no por ello le es transparente. No le es dado en forma diferente a un objeto. La aprehensión de un objeto por la conciencia no le entrega al mismo tiempo sus propiedades. Lo mismo sucede con el yo (*je*) [...] (Lacan: 1997, p. 16)

Luego continúa su análisis del texto afirmando “Las consideraciones de los filósofos nos llevaron a una noción del yo cada vez, más puramente formal y, para decirlo todo, a una crítica de dicha función” [...] “Lo expresa muy bien la fulgurante fórmula de Rimbaud: *Je est un autre* [yo es otro]”, y luego de referirse al amor propio de La Rochefoucauld, todas argumentaciones sartrianas, produce una transformación de los conceptos, que lo lleva a colocar al *Je* como inconsciente y empezar a cimentar su *sujeto de lo inconsciente*:

El inconsciente escapa por completo al círculo de certidumbres mediante las cuales el hombre se reconoce como yo [*moi*]. Es fuera de este campo donde existe algo que posee todo el derecho a expresarse por yo (*je*), y que demuestra este derecho en la circunstancia de ver la luz expresándose a título de yo (*je*). Lo que en el análisis viene a formularse como, hablando con propiedad, el yo (*je*), es precisamente lo más desconocido por el campo del yo [*moi*] (Lacan: 1997, pp.16-18)

Avanzado el *Seminario II*, Lacan va a ir consolidando esta elaboración propia de la subjetividad, que ya se sitúa desde el campo del psicoanálisis, la del *sujeto del inconsciente*, reabajando distinciones operativas sartrianas y articulándolas a sus propios conceptos, como imaginario, simbólico, y una valorización de la función de la palabra que irá tomando cada vez más lugar en sus desarrollos. Junto a estos conceptos, y a los propios del psicoanálisis freudiano, también incluirá otros provenientes de distintos campos del saber, que quedan por fuera de los límites de este texto. La primera mención, por medio de una paráfrasis, del *sujeto del*

*inconsciente* que Lacan hace en el *Seminario II* ocurre el quince de diciembre de 1954, y proviene de una crítica del concepto de Yo y del privilegio de la consciencia, proponiendo un nuevo centramiento de la experiencia clínica.

Este año, el objeto central de nuestro estudio es el yo [moi]. Hay que despojar al yo [moi] del privilegio, que recibe de una cierta evidencia, de mil maneras trato de indicarles que esta evidencia no es sino una contingencia histórica. El lugar que ha ocupado en la deducción filosófica es una de sus más claras manifestaciones. La noción de yo (moi) extrae su evidencia actual de un cierto prestigio conferido a la consciencia en tanto que experiencia individual, irreductible. La intuición del yo [moi] guarda, en cuanto centrada sobre una experiencia de consciencia, un carácter cautivante, del que es menester desprenderse para acceder a nuestra concepción del sujeto. Intento apartarlos de su atracción a fin de permitirles captar fielmente donde está, para Freud, la realidad del sujeto. *En el inconsciente, excluido del sistema del yo [moi], el sujeto habla.* (Lacan: 1997, pp. 94-95, *las cursivas son nuestras*)

El sintagma exacto aparece inmediatamente después, sosteniendo que, para Freud, en el sentido de su nueva tópica “se trata de recordar que entre el *sujeto del inconsciente* y la organización del yo [moi] no sólo hay disimetría absoluta: *hay diferencia radical* (1997, p. 96), lo que muestra otra de las transformaciones lacanianas, la de convertir a este *Je* en el *Sujeto del inconsciente*.

### **El sueño de Irma: los egos, el campo sin sujeto, y el esquema en Z**

En el *Seminario II*, Lacan ([1954-1955] 1997) analiza el sueño de *La inyección de Irma* (Freud: ([1900] 1991), afirmando que expresa la búsqueda de Freud tanto de una solución para el padecimiento de su paciente, como también para el enigma de los sueños, y que, por lo tanto, ocupa un lugar de fundamento en la teoría freudiana. En éste, Freud se encuentra con la reticencia de ella para aceptar su solución, y se enfrenta con el agujero terrorífico de su garganta, ante la cual, señala Lacan, el ego freudiano desaparece de la escena del sueño. En ese momento vienen en su auxilio tres personajes con quienes la revisan médicamente, y luego de un intercambio extraño de opiniones, *la impersonalidad del sueño* es llevada al extremo de la aparición de una fórmula en imágenes, que Lacan interpreta como *la solución de Freud al enigma de los sueños, la representación de la palabra en su valor no subjetivo*, y a la que Lacan le dará su propio valor fundante, el del *significante* para su propia teoría. Señala cómo una estructura de tres se repite a través del sueño, luego de la escena de la garganta: primero en los tres personajes que revisan a Irma (el Doctor M., Otto, y Leopold), y luego en la fórmula química de la trimetilamina, que crece geoméricamente repitiendo una estructura de tres (un átomo de hidrógeno, tres de carbono, nueve de hidrógeno). *Es en este campo impersonal que encuentra Lacan el inconsciente*

En estos tres que seguiremos encontrando, es ahí donde está, en el sueño, el inconsciente: lo que se halla fuera de todos los sujetos. La estructura del sueño nos muestra con claridad que el inconsciente no es el ego del soñante, que no es Freud en tanto Freud prosiguiendo su diálogo con Irma. Es un Freud que ha atravesado ese momento de angustia capital en que su yo se identificó al todo bajo su forma más inconstituida. El, literalmente, se ha evadido: ha apelado, como Freud mismo escribe, al congreso de todos los que saben. Se ha desvanecido, abolido tras ellos [...] (1997, p. 241)

*El inconsciente es ese campo donde no existe el ego.* Cuando Lacan lee el momento del sueño donde aparece la fórmula de la trimetilamina, fundamenta que el inconsciente es un campo donde no aparece el ego, lo que relaciona con algunas pacientes que no comen, como que dijeran:

No tengo boca. Ellas nos hacen saber que tampoco tienen estómago y, además, que no morirán nunca. En síntesis, tienen una relación muy grande con el mundo de las lunas [...] Están identificadas con una imagen donde falta toda hiancia, toda aspiración, todo vacío del deseo, o sea, justamente lo que constituye la propiedad del orificio bucal [...] En la medida en que aquí el sujeto se identifica simbólicamente con lo imaginario realiza en cierto modo el deseo ([1954-1955] 1997, p. 357)

Es notable constatar cómo, al avanzar en esta crítica al *Ego* de la psicología del yo en el campo del psicoanálisis, Lacan se desplaza acto seguido a *la crítica del sujeto trascendental de la filosofía*, como queda evidente en la siguiente cita, donde aparecen categorías filosóficas cognoscitivas: “Palpan aquí de qué se trata: de los otros como tales; no simplemente en tanto reflejan nuestras categorías *a priori* y las formas más o menos *trascendentales* de nuestra intuición” (p. 361).

Lacan reflexiona sobre el concepto de *regresión* y del *Ego*, considerando el sueño del propio Freud de *La inyección de Irma*, y los análisis que se habían realizado del mismo. Contrapone las teorías de la regresión del *Ego* a diferentes etapas del desarrollo, como proponía Hartmann, y Erik Erikson (1902-1994) con su escuela culturalista, a su propia concepción de un *sujeto descentrado del Ego*. Lacan observa como Freud al proponer el modelo del aparato psíquico se encuentra con el *problema de la consciencia* y su ubicación, lo cual lo lleva a disociar el polo perceptual de la *consciencia*, lo que en su lectura termina obligadamente en la formulación de la hipótesis de la regresión para explicar el carácter figurativo del sueño, relacionándolo con lo perceptual. Desde su punto de vista, si Freud hubiera contado con el concepto de imaginario, que el promovía, no se hubiera visto obligado a tener que introducir esta hipótesis. Esta regresión formal, que se apreciaría en los sueños, se suma a otra, la regresión a estados previos del desarrollo del *Ego*, hipótesis que le da una centralidad al *Ego*, y a la que Lacan opone su sujeto descentrado. Sostiene que todos los objetos del mundo humano son egomórficos: en tanto el yo se conforma de acuerdo a una imagen externa, hay una alienación del propio yo, y los objetos tienen la forma del propio yo; y cuando el *Ego* busca una unidad en los objetos, no la encuentra. En este marco, Lacan recomienda para la práctica de la interpretación de los sueños reconocer dónde está el yo del sujeto, que puede estar en varios elementos del sueño. Freud decía en el sueño del castillo: “yo no estoy en el sueño allí donde se cree. El personaje que acaba de morir, el comandante que está conmigo, ese soy yo”, (p. 253, citado por Lacan). *Hay un Ego multiplicado en el sueño*, que aparece en el contenido manifiesto del sueño palpablemente. El sujeto es la imagen alienada del objeto, y los objetos son la imagen especular del sujeto.

Lacan llega a una definición que se conecta con la conclusión del texto sartriano LTE. Luego de afirmar que en los sueños se encuentra un “sujeto policéfalo”, una multitud formada por “la pluralidad imaginaria del sujeto, por el despliegue, la expansión de las diferentes identificaciones del ego” ([1954-1955] 1997, p. 254), esta policefalia equivale a sostener, especialmente luego del atravesamiento del momento de angustia en el sueño, donde se le muestra la imagen horrorosa de la garganta de Irma, una ausencia de cabeza central. *Las muchas cabezas como Medusa, nos*

*hablan de una ausencia de cabeza, y en este punto Lacan coincide con la imagen sartriana de un campo trascendental sin sujeto:*

En el sueño de la inyección de Irma, en el instante en que el mundo del soñante se sume en el mayor caos imaginario entra en juego el discurso, el discurso como tal, independientemente de su sentido puesto que es un discurso insensato. Se ve entonces al sujeto descomponerse y desaparecer. Este sueño implica el reconocimiento del carácter fundamentalmente acéfalo del sujeto, pasado un determinado límite. Este punto es designado por el AZ de la fórmula de la trimetilamina. Ahí está, en ese momento, el yo (je) del sujeto. Y no sin humor, ni sin vacilación, pues esto es casi un *Witz*, les propuse ver en ello la última palabra del sueño. En el punto en que la hidra ha perdido sus cabezas, una voz que ya no es sino la voz de nadie hace surgir la fórmula de la trimetilamina como la última palabra de lo que está en juego, la palabra de todo. Y esta palabra no quiere decir nada a no ser que es una palabra. ([1954-1955] 1997, p 79)

Si existe una imagen que podría representarnos la *noción freudiana del inconsciente ella es, sin duda, la de un sujeto acéfalo, un sujeto que ya no tiene ego, que desborda al ego, que está descentrado en relación al ego, que no es el ego.* [...] Pero, sin embargo, se trata del sujeto que habla, porque es él quien, a todos los personajes que están en el sueño, les hace pronunciar esos discursos insensatos que precisamente obtienen de ese carácter insensato su sentido. ([1954-1955] 1997, p. 254)

En el sueño de la inyección de Irma, en el punto en que el sujeto, enfrentado a la angustia, se disuelve en una multitud de egos en el sueño, propia de la figuración imaginaria, las identificaciones, el ego multiplicado y acéfalo (no hay un ego verdadero, todos son Freud), Lacan interpreta que la solución del sueño es la palabra, la que aparece claramente en el sueño en su papel de símbolo, representada por la fórmula de la trimetilamina, y es en ese lugar tan particular que sitúa el *Je* del sujeto, cuando la hiedra pierde sus cabezas; no es una subjetividad, sino “la voz de nadie” (1997, p. 258). La palabra, palabra dirigida a quienes leerán su obra, los psicólogos, los que buscan la verdad: “Ya no soy el creador, “es mi inconsciente, esa palabra que había en mí, más allá de mí”. (Todo lo que recuerda también la frase de Borges, acerca de que lo logrado, en literatura, ya no es de nadie, o quizás es de la lengua, otro campo impersonal).

Lacan sostiene que el sueño muestra que en el síntoma hay una palabra que intenta abrirse paso, y se encuentra con la “doble resistencia” del ego del sujeto y su imagen (p. 242). Entiende que en el sueño de Irma hay una primera parte más resistencial, más imaginaria, donde frente al momento cúlmine de la angustia, frente a la boca abierta de Irma, se produce esta multiplicación de los *Egos* a los que llama *la entrada de los clowns a la escena* y luego de esta multiplicación, que no entiende como una regresión tópica, sino como una *descomposición espectral* de las identificaciones, un fenómeno imaginario, se produce el final. La escena termina cuando aparece la voz de nadie, que trae al significante trimetilamina, que nadie pronuncia, y que representa la entrada, la aparición de lo simbólico, el pasaje de esta palabra, este rebote de la palabra en esta multitud estructurada, produciendo lo que Lacan llama *inmiscusión de los sujetos*, que define como “un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal, descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos” donde aparece la palabra verdadera, aparecen nuevos sujetos, fruto de la aparición de esa palabra (p. 243)

Lacan entiende que cuando el sujeto habla más allá del ego, y se disocia en sus diversos yo, este momento del encuentro con esta palabra verdadera (como el momento del sueño en que el hombre de los lobos se encuentra con la mirada de

estos animales encaramados en el árbol) es un encuentro más allá de la intersubjetividad, un encuentro con otro absoluto. Este encuentro con esta imagen, un real último le llama Lacan, la muerte, un fenómeno imaginario de dislocación, desgarramiento del sujeto “El sujeto pasa más allá de ese vidrio donde sigue viendo, entreverado con su propia imagen. Es el cese de toda interposición entre el sujeto y el mundo” (p. 266)

Como es conocido, en el sueño se muestra a un Otto culpable del padecimiento de Irma, y la trimetilamina se le aparece a Freud en una imagen, sobre gruesos caracteres, su fórmula química. Lacan le da un halo sagrado a esta visión, al compararla con la aparición bíblica relatada en antiguo testamento, en el libro de Daniel, donde al príncipe Baltasar de Babilonia se le aparecen sobre un muro las palabras *Mene, mene, tequel, parsin*, palabras de las que nadie pudo descifrar su significado, sino el profeta Daniel, y que contenían el anuncio de la caída de Babilonia a manos de los Medos. Lacan afirma que la palabra trimetilamina constituye la solución del sueño, solución para Irma de su neurosis, solución para Freud de los sueños, la palabra en el inconsciente, y que luego le permitirá a Lacan formular su famoso lema *El inconsciente está estructurado como un lenguaje*.

En el sueño aparecía primero un trío de mujeres: Irma, Marta (la mujer de Freud) y otra mujer que Freud suponía sería más complaciente como paciente. Este primer trío de mujeres sería relevado por un segundo trío de varones, para terminar en el trío de elementos químicos, donde a un átomo de nitrógeno se le asocian tres carbonos y nueve hidrógenos, formando una estructura que se abre en grupos de a tres. Acerca de este sueño, destaca Lacan que el inconsciente no es el ego del soñante, y este ejemplo del sueño de la inyección de Irma le sirve para modelar el esquema en Z. En este sueño, más allá de los espejismos imaginarios, hay algo que está más allá del Ego del soñante, en este caso Freud, que se puede ver representado por una fórmula química que puede entenderse como la función de la palabra, y propone que el sentido del sueño consiste en que “la única palabra del sueño es la naturaleza misma de lo simbólico” (Lacan: 1997, p. 242). Se trata de “un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos. Desde el momento en que la palabra verdadera emerge, mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. (Lacan: p. 243) a lo cual le llama la inmiscusión de los sujetos (que en otros textos también se ha traducido como la inmixión de los sujetos”.

En esta propuesta de Lacan de un cierto contacto entre dos sujetos a través de una palabra, se puede hipotetizar que de alguna manera es una respuesta a un problema que plantea Sartre en *El ser y la nada*:

*Así, el verdadero problema es el de la relación entre los sujetos trascendentales allende la experiencia. Si se responde que desde el origen el sujeto trascendental remite a otros sujetos para la constitución del conjunto noemático, es fácil responder a su vez que remite a ellos como a significaciones. El prójimo vendría a ser aquí una categoría suplementaria que permitiría constituir un mundo, no un ser real existente allende ese mundo. Sin duda, la «categoría» de prójimo implica, en su propia significación, una remisión del otro lado del mundo a un sujeto, pero esa remisión no podría ser sino hipotética; tiene el puro valor de un contenido de concepto unificador: vale en y por el mundo, sus derechos se limitan al mundo, y el prójimo está fuera del mundo por naturaleza. (Sartre: 1989, p. 306, las cursivas son nuestras)*

Se puede apreciar, que en gran parte de este seminario aparece en filigrana una discusión sobre temas que aparecen en LTE y en SyN, tales como: el problema de la consciencia, su relación con el Ego y su impersonalidad, la relación con el prójimo, el isomorfismo de esta relación con el prójimo y con el Ego propio, la posibilidad de que haya una consciencia sin un Ego en un campo trascendental sin sujeto. Se trata de cuestiones propias de la fenomenología sartriana, y que Lacan discute en relación a las problemáticas freudianas del lugar de la consciencia en el aparato psíquico, del lugar del yo en los sueños, de la posibilidad de que el *Ego* esté en varios lugares a la vez, y el hecho de no centrar al aparato psíquico sobre el sistema percepción-consciencia.

Nótese cómo Lacan dedica toda una sesión del Seminario a tratar de encontrar una “definición materialista del fenómeno de la consciencia” (1997, pp. 67-85), y luego refiere que había buscado *un modelo de consciencia sin Ego*: “Intenté forjar ante ustedes el mito de *una consciencia sin ego*, que podría definirse como el reflejo de la montaña en un lago” (1997, p. 267). Se trata de una problemática muy sartriana, justamente a su filosofía se la denomina como no-egológica, no centrada en el *Ego*, sino en la consciencia. Como lo dice al final de LTE, sobre el objetivo de su propuesta teórica: “*Esta consciencia absoluta, desde el momento en que queda purificada del Yo [Je], no tiene más nada que se parezca a un sujeto*, tampoco es una recolección de representaciones: es simplemente una condición primera y una fuente absoluta de existencia” (Sartre: 1968, p. 80, *las cursivas son nuestras*)

Otro párrafo donde resuenan estas cuestiones, es el que sigue, donde Lacan afirma que el hombre se ve desde el punto de vista del otro, que es otro para sí mismo, y se produce la ilusión de que la consciencia es transparente a sí misma: “En el hombre, empero, esto se presenta con el relieve particular que denominamos *consciencia*, en la medida en que entra en juego la función imaginaria del yo. *El hombre adquiere la visión de ese reflejo desde el punto de vista del otro. Es otro para él mismo. Esto es lo que produce la ilusión de que la consciencia es transparente a sí misma. En el reflejo no estamos; para percibir el reflejo estamos en la consciencia del otro.* (Lacan: 1997, p. 173) El párrafo de Lacan parece estar haciendo eco de la siguiente argumentación de *El ser y la nada*, en tanto el sujeto adquiere su visión desde el otro, es otro para sí mismo, y para percibir el reflejo de *sí necesita estar mediado por la consciencia del otro*:

Lejos de que el problema del otro se plantee a partir del *cogito*, la existencia del otro es, por el contrario, lo que hace posible el *cogito* como el momento abstracto en que el yo se capta como objeto. [...] Por esta necesidad en que estoy de no ser objeto para mí sino allá, en el otro, debo obtener del otro el reconocimiento de mi ser. *Pero si mi consciencia para sí debe ser mediada consigo misma por otra consciencia, su ser-para-sí -y, por consiguiente, el ser en general- depende del otro.* Tal como aparezco al otro, así soy yo. Además, puesto que el otro es tal como se me aparece y como mi ser depende de él, la manera en que yo me aparezco a mí mismo -es decir, el momento del desarrollo de mi consciencia de mí- depende de la manera en que el otro se me aparece. [...] En este sentido, en la medida en que el otro me capta como ligado a un cuerpo ve en ello la vida, *Yo mismo no soy sino un otro.* Para hacerme reconocer por el otro, debo arriesgar mi propia vida. (Sartre: 1989, p. 307, *las cursivas son nuestras*)

Es lo que ya Sartre había afirmado en *La trascendencia del Ego*, “La actitud reflexiva está expresada correctamente por esta famosa frase de Rimbaud (en la carta del vidente): “Yo es otro” (Sartre: 1968, p. 73), y que Lacan retoma al comienzo del

*Seminario II*. “Lo expresa muy bien la fulgurante fórmula de Rimbaud -los poetas, que no saben lo que dicen, sin embargo, siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás-: *Je est un autre* [yo es otro]” (Lacan: 1997, p. 16).

Cuando se coloca a Sartre en las antípodas de Lacan, se lo coloca en el lugar de aquellos a los que Sartre siempre combatió. El psicoanálisis en su concepción de un sujeto existente que es capaz de modificar su posición subjetiva, está más cerca de las concepciones sartrianas de un sujeto que puede hacer algo frente a su situación, sujeto de la contingencia y no de la libertad, que al estructuralismo lévistaussiano de las estructuras como un proceso sin sujeto. Más que de una ausencia de sujeto, se trata de efectos de sujeto dislocados y multiplicados, (la simultaneidad contradictoria a la que se refería Freud en *Las fantasías histéricas...* [1908] 1979b).

Lacan critica lo que denomina la realización imaginaria del sujeto, propuesta según él por algunos exponentes de la psicología del yo, con la reunificación de sus pulsiones pregenitales y de sus objetos en el Ego, bajo la forma de la identificación con el analista en el fin de análisis. Contra esto es su propuesta de un analista formado para llevar adelante el análisis, es decir, que idealmente no ponga su yo en juego (¿una consciencia sin Ego?), y también brinda una recomendación clínica, en el análisis del sueño, prestar más atención al texto que a la psicología del autor (1997b, p. 233). De esta forma el sujeto puede dirigirse al Otro que está más allá del muro del lenguaje, y por esto la transferencia está situada en este plano, el de la realización simbólica del sujeto, tal como se concretiza en el Esquema en Z, en vez de la realización imaginaria del yo. Estas coincidencias entre Sartre y Lacan aportan a esta hipótesis, a la pregunta de si *el esquema en Z es una forma de trabajar una problemática sartriana, o, está hecha con conceptos operativos sartrianos*.

### ***Mirage, Miraginaire. De la fragmentación a la unidad***

Otro de los temas que aparecen en el Seminario es la coincidencia entre Sartre y Lacan en el carácter de *espejismo* del Yo, en tanto el psicoanalista define a este *moi* en el *Seminario II* de forma análoga a la que lo hace el filósofo en LTE. Sartre caracterizaba con el término espejismo, *Mirage* en el original, la particularidad que presenta el *ego*, en tanto que, aunque está muy cercano a la conciencia, como el espejismo que el sediento cree ver en el desierto, siempre se evade al tratar de acercarse. Esta es la dificultad del *Ego* para hacerse presente a la conciencia; su cercanía, su intimidad, no lo vuelven de ninguna manera más apto para la introspección. Cuando Masotta traduce al castellano el texto LTE en 1968, no traduce este término, sino que lo mantiene en francés, con cursivas, sin dar razones de su decisión; a pesar de que se trata de un término claramente traducible.

Pero sería en vano el dirigirme al Yo (*Moi*) directamente y tratar de aprovechar su intimidad para conocerlo. Puesto que es ella, al contrario, que nos intercede el camino. Así, "conocerse bien", es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, es decir, forzosamente un punto de vista falso. Y todos aquellos que han tratado de conocerse lo aceptarán: esta tentativa de introspección se presenta desde el origen como un *esfuerzo para reconstituir con piezas separadas, con fragmentos aislados*, lo que se da originariamente *de golpe*, de una vez. De este modo *la intuición del Ego* es un *mirage* [en francés en la versión de Masotta] perpetuamente decepcionante, pues a la vez, entrega todo y no entrega nada. Cómo podría ser de otro modo, por otra parte, puesto que el Ego no es la totalidad real de las conciencias (*esta totalidad sería contradictoria*

*como todo infinito en acto), sino la unidad ideal de todos los estados y de todas las acciones. (Sartre: [1936] 1968, p. 62, cursivas agregadas)*

Sartre utiliza el término *mirage* en el contexto de la ilusión de la que es víctima la consciencia al percibir una unidad ideal del *Ego*, unidad que es una ficción. La consciencia sólo tiene acceso a los estados, y a las acciones, y es tomando estos *fragmentos aislados*, o perfiles, como le llama el filósofo, como constituye la unidad del *Ego*, unidad que tiene este carácter de espejismo [*mirage*]. Lacan parece tener esta argumentación en mente cuando, en su *Seminario II*, utiliza a su vez el término de *espejismo* para caracterizar desde el psicoanálisis tres elementos: el yo, el objeto, y aún el mismo espacio que habitan. El espejismo consiste en que estos elementos son percibidos dotados de unidad y permanencia. A esta característica, que ya aparece en Sartre, Lacan le suma las operaciones provistas por el registro de la palabra, que les brinda a estos elementos que se encuentran en un estado de fragmentación y anarquía, la solución de la nominación:

La vida instintiva del hombre se caracteriza por el desasosiego, la fragmentación, la discordancia fundamental, la no adaptación esencial, la anarquía, que abren todas las posibilidades de desplazamiento, o sea de error: lo demuestra la experiencia misma del análisis. Además, puesto que el objeto sólo puede ser captado como espejismo [*mirage*], espejismo de una unidad imposible de ser reaprehendida en el plano imaginario, toda la relación objetal no puede estar afectada por una incertidumbre fundamental. [...] Aquí interviene la relación simbólica. El poder nombrar los objetos estructura la percepción misma. [...] Mediante la nominación el hombre hace que los objetos subsistan en una cierta consistencia. (Lacan: [1954-1955] 1997, p. 257).

También sostiene que la caracterización freudiana del Yo progresa en su discurso, hacia la fragmentación, en un sentido contrario a la psicología del yo que lo volvía central:

El retorno al yo como centro y común medida no está implicado en absoluto en el discurso de Freud. Incluso es lo contrario: cuanto más avanza su discurso, cuanto más lo seguimos en la tercera etapa de su obra, más nos muestra al *yo como un espejismo*, como una suma de identificaciones. El yo se sitúa, indudablemente, en el muy pobre punto de síntesis al que el sujeto es reducido cuando se presenta a sí mismo [...] El yo no es más que uno entre los otros en el mundo de los objetos, en tanto que simbolizado, [...] Hay una relación muy estrecha entre nosotros mismos y lo que llamamos nuestro yo. En sus inserciones reales, no lo vemos en absoluto bajo la forma de una imagen. [...] Si hay algo que nos muestra de la manera más problemática el carácter de *espejismo del yo*, es sin duda la realidad del sosias (Lacan: 1997, p. 313 y 385, *las cursivas son nuestras*)

Lacan termina aunando el carácter de *espejismo* que Sartre atribuye al yo al registro de lo *imaginario*, por medio de un neologismo, que usa varias veces en el seminario. Refiriéndose a la situación del analizante hablando al *moi* del analista:

Lo que decimos, no lo sabemos, pero lo dirigimos a alguien, alguien que es espejimaginario [*miraginaire*] y que está provisto de un yo [*moi*]. A causa de la propagación de la palabra en línea recta, como dije la vez, pasada, tenemos la ilusión de que esta palabra procede de ahí donde situamos a nuestro propio yo [*moi*], justificadamente separado, en el esquema que dejé en suspenso la última vez, de todos los otros yo. (1997, p. 399)

De la misma forma, en referencia a un espectáculo teatral que había visto, consideraba que en él se evidenciaba el “carácter *espejimaginario* [*miragimaginaire*] del espacio” (p. 395). El hecho de que el Esquema L ilustre tanto la relación intersubjetiva como la intrasubjetiva también está plenamente justificado desde la teoría sartriana, en tanto este ego que aparece a la consciencia es tan ajeno como el ego del prójimo, un ego que es trascendente, exterior a la consciencia, aunque sigue siendo íntimo (Sartre: [1936] 1968, p. 60)

### **La trascendencia aporta a la definición de lo simbólico**

El concepto filosófico de trascendencia es un antecedente fundamental para la construcción del registro simbólico lacaniano. Como lo expresa Lacan en el epígrafe que abre este capítulo, Lévi-Strauss, uno de los pilares fundamentales para su concepto de estructura, tenía el temor de que la concepción de un *registro simbólico autónomo* sea la puerta de entrada al concepto de *trascendencia* propio de la filosofía tradicional, garante de la figura trascendental por excelencia, la de Dios. Lo que indica el epígrafe es que Lacan, a diferencia de Lévi-Strauss, había asumido correr el riesgo de operar con esta noción de lo simbólico, que en los siguientes seminarios adquiriría un desarrollo cada vez mayor. Puede rastrearse en los textos de estos años cómo comenzó operando también con el concepto de *trascendencia*, el cual va siendo relevado cada vez más por el del registro simbólico, aunque tampoco desaparece de su discurso. ¿Qué es la trascendencia? Se trata de un concepto filosófico que tiene una larga tradición, y posee distintas vertientes. La primera sería supuestamente la razón de ser de la vida religiosa del hombre, en tanto poseedor de una aspiración de trascendencia respecto del mundo terrenal, aspirando a un encuentro con Dios. Otra vertiente es la trascendencia en sentido más cognoscitivo. Nicola Abagnano (1901-1990) entiende a la trascendencia de otro modo que, según las definiciones filosóficas ligadas a la teología tradicional, que ubicaban más allá del ser de los hombres, al ser trascendente, a Dios. Según él, el concepto contemporáneo de trascendencia es un concepto activo, un acto, aparece fundamentalmente como un concepto opuesto a la inmanencia, como introduciendo una diferencia (se situaba a Dios más allá del ser, haciéndolo de alguna forma una nada). “La trascendencia es el acto con el cual se establece una relación sin que esta relación signifique unidad o identidad de los términos, aunque quede garantizada, por la relación misma, su alteridad” (1994, p. 1165). Es decir, por lo tanto, que esta noción está en el fundamento mismo del concepto de alteridad, del Otro. Lacan por su parte lee la trascendencia de la filosofía en relación con la adquisición que hace el niño del símbolo, como lo encuentra en el trabajo de Melanie Klein sobre el caso Dick de *La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo* ([1930] 1964). En el *Seminario I* afirmaba que *el mundo humanizado o simbolizado, lo es por consecuencia de la introducción de la trascendencia que introduce el símbolo en la realidad primitiva*, y esta adquisición simbólica puede llevarse a cabo o no, como había ocurrido en el caso del pequeño paciente de la analista inglesa:

Perciben que el mundo exterior -lo que llamamos el mundo real, no es más que un mundo humanizado, simbolizado, constituido por la trascendencia introducida por el símbolo en la realidad primitiva- solo puede constituirse cuando se han producido, en el lugar adecuado, una serie de encuentros (Lacan: 1981, p. 139)

La conexión de *la trascendencia con el registro lacaniano de lo simbólico* es realizada tanto por Lacan como por Jean Hyppolite en el *Seminario I*. Lacan pone en serie varias escenas teóricas en su reflexión sobre el análisis, para poner el énfasis en la necesidad de no quedarse en un plano intersubjetivo, plano de la rivalidad y de lo *espejimaginario*, para resolver estos problemas desde la intervención de lo simbólico. Así, en el capítulo que lleva por nombre *Mas allá de lo imaginario, lo simbólico*, caracteriza al registro simbólico como *trascendente*, como lo que le va a permitir al sujeto enterarse de que lo que dice tiene un carácter imaginario, al evocar al *Otro absoluto, trascendente* del lenguaje, que ubica en su Esquema en Z:

Se trata de que el sujeto se entere de lo que dice, de lo que habla desde ahí, S, y para ello, se percate del carácter fundamentalmente imaginario de lo que se dice a partir de ahí, cuando es evocado el Otro absoluto, trascendente, que hay en el lenguaje cada vez que una palabra intenta ser emitida

Esta trascendencia Lacan también la había incluido operativamente en su propuesta del Esquema de los dos espejos, ligado al elemento del *Ideal del Yo*, afirmando en el *Seminario I* que “La regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de manera trascendente – como diría Hyppolite - siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos” (Lacan: 1981, p. 213) Para Sartre, «el campo trascendental se hace impersonal, o, si se lo prefiere, “prepersonal”, sin yo» (Sartre: 1968, p. 17).

Como señala Emma Ingala Gómez, autora de una tesis sobre lo trascendente en Lacan y en Deleuze (2012) “El sujeto trascendental va a devenir en *Lógica del sentido*, bajo la inspiración de Sartre, un *campo trascendental sin sujeto*, fórmula que acuña Sartre en *La Transcendencia de l'Ego*. Sin embargo, Deleuze le recriminará que aún conserve la conciencia ([1969] 2005, p. 124). La autora analiza como el estructuralismo toma el lugar de lo trascendente que ocupaba la filosofía, dejando de lado categorías que para Kant se encontraban en la subjetividad, y que ahora serán parte de la exterioridad; como el espacio y el tiempo; lo trascendental se vuelve a-subjetivo:

Pareciera como si aún no se hubiese remontado lo suficiente la escalada hacia lo trascendental, pues todavía persiste un binarismo que impide resolver el problema. En estas coordenadas, Deleuze, entre otros, vuelve la mirada a un escrito que será fundamental para el momento: *La trascendencia del ego* de Jean-Paul Sartre. Con Sartre, «el campo trascendental se hace impersonal, o, si se lo prefiere, “prepersonal”, sin yo» (9). En esta línea, Lévi-Strauss acogerá sin reticencias el rótulo con que Paul Ricoeur tituló su antropología: «kantismo sin sujeto trascendental»<sup>10</sup>. El tres ha de ser verdaderamente tercero, esto es, condición tanto del sujeto cuanto del objeto, condición que dé lugar a un co-nacimiento en lugar de preservar una jerarquía temporal. El nuevo campo trascendental sin sujeto será la fuente de las condiciones de emergencia de toda subjetividad, que pasa a ser efecto más que origen; será afirmado como esencialmente pre-individual, impersonal, a-conceptual (LS 67). A partir de estas primeras revisiones, el orden simbólico de lo trascendental se irá perfilando como un a priori sui géneris, como una condición, sí, pero ya no más amplia que lo condicionado, sino dispuesta a participar ella también de ese nacimiento simultáneo. (Ingala Gómez: 2012, p. 20. Nota 9: refiere a Sartre: 1936, p. 19; nota 10 a Ricoeur: 1963, pp. 596-628, y LS 67, a Deleuze: p. 67)

Cuando se escuchan algunas críticas que desechan rápidamente la influencia de Sartre en Lacan, tales como que Sartre se queda en la intersubjetividad, mientras Lacan va más allá, a la relación del sujeto con el Otro, o que Sartre se queda en lo imaginario, mientras que Lacan avanza a lo simbólico, dos críticas que en un punto son la misma, debe recordarse que el concepto de trascendencia y de Otro están presentes muy tempranamente en Sartre, e incluso, el símbolo introduce la trascendencia en la realidad, la trascendencia no desaparece, se transforma en lo simbólico (simbólico que también estaba presente en la teoría sartriana)

### **Preguntas que incomodan: la falta ontológica**

El 22 de enero de 1963, Jacques-Alain Miller, en ese momento un joven filósofo althusseriano interesado en el psicoanálisis, le señala a Lacan, al final de uno de los encuentros del Seminario XI, la relación que él encuentra entre su teoría y la de Sartre, basándose en algunos conceptos que había encontrado en los *Escritos* (ni la pregunta ni la respuesta son recogidas en la publicación oficial del seminario). Al inicio del próximo encuentro, Lacan resume en sus propios términos ese intercambio:

La semana pasada, mi introducción del inconsciente mediante la estructura de una hiancia brindó a uno de mis oyentes, Jacques-Alain Miller, la oportunidad de hacer un excelente trazado de lo que, en mis anteriores escritos, reconoció como la función estructurante de una falta, y mediante un arco audaz lo empalmó con lo que di en llamar, al hablar de la función del deseo, la *falla-en-ser* [*manque-à-être*]. Después de realizar esta sinopsis, nada inútil, al menos para quienes ya tengan algunas nociones acerca de mi enseñanza, me interrogó sobre mi ontología. (Lacan: [1963-1964] 1990, p. 37)

Luego de esta introducción, Lacan realiza sus conocidas argumentaciones acerca de que el inconsciente no se presta a la ontología, que tiene un estatuto óntico, lo cual en cierta forma modifica sus afirmaciones originales, especialmente las de los *Escritos*, sin nunca realizar un balance crítico de lo producido anteriormente. La diferencia entre óntico y ontológico es propia del pensamiento fenomenológico de Heidegger, donde lo óntico se refiere a los entes, mientras lo ontológico se refiere al ser, diferenciando entre la descripción del ente intramundano (óntico) que sólo puede ser realizada por un existente, o *Dasein* (Ferrater Mora, J.: 1964, p. 320). Sartre retoma estos conceptos en su propia fenomenología y los incluye en *El ser y la nada* (1989).

Pasados veinte años de esos intercambios, Miller hace algunas consideraciones al respecto, en su Seminario *L'être et l'Un* (Miller: 2011) aclarando que a pesar de que en el momento se sintió halagado por los términos que el maestro había respondido públicamente a su pregunta, hubo algo que lo incomodó del comentario de Lacan, y es el hecho de que en los términos en que resumió su pregunta parecía que el tema de la ontología era una inquietud del joven filósofo, y no un tema trabajado y publicado por Lacan, quien no sólo utilizó el término ontología, sino que produjo propiamente un discurso acerca del ser. Miller creía recordar que había preguntado por lo publicado en *La dirección de la cura* ([1958b] 1989), donde Lacan utiliza la expresión *falta ontológica* (*manque ontologique*) (Miller: 2011). En realidad, en ese texto esos términos no aparecen, sino que hay una expresión análoga, incluida en una frase muy conocida: "El analista es aún menos libre en aquello que domina estrategia y táctica: a saber, su política, en la cual haría mejor en ubicarse por su *carencia de ser* (*manque*

à être) que por su ser” (Lacan: 1989, p. 569). Frente a esa pregunta por su ontología, Lacan se aparta de lo escrito, prefiriendo argumentar sobre el estatuto preontológico y óntico de lo inconsciente, de no realizado. Esas aclaraciones obviamente no anulan sus desarrollos anteriores, donde utiliza nociones propias del *discurso sobre el ser*, definición clásica de la ontología, especialmente para fundamentar sobre el origen del deseo.

Y en una multiplicidad de lugares utiliza términos referidos a la ontología y al discurso sobre el ser para argumentar en psicoanálisis. Tal es así que Lacan se había referido en los *Escritos*, en el *Estadio del espejo* a “la estructura ontológica del mundo humano” (1988e), en *El tiempo lógico* se refiere a “la forma ontológica de la angustia (1988b), en *La instancia de la letra* propone “mantener el objeto a la medida de su dignidad ontológica (1988h). También utiliza *la ontología para fundamentar el retorno de lo reprimido*, como lo hace en la conferencia sobre *Psicoanálisis y cibernética* incluida en el *Seminario II*:

No hay duda de que algo que no es expresado, no existe. Pero lo reprimido está siempre ahí, insistiendo, y demanda ser. La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo, *la relación del no ser con el ser*. Lo que insiste para ser satisfecho no puede ser satisfecho sino en el reconocimiento. El final del proceso simbólico es que *el no-ser llegue a ser*, que sea porque ha hablado (1997, p. 454)

La pregunta de Miller no era casual, él había leído a Sartre, a quien había conocido a sus dieciséis años y a quien le realiza una entrevista que publica en su libro *Un comienzo en la vida, De Sartre a Lacan* (Miller: 1996a), libro que decide abrir con la entrevista que había realizado en 1960, en la que toca temas de teatro, literatura y política. Un Sartre que recuerda *bromista*, que decía no tener superyó y que todos hacían semblante, o *hacían de*, sin comprometerse por la vía de la seriedad. Un Miller que afirma que, si cuatro años después de esa entrevista a Sartre ingresaba al discurso de Lacan con una facilidad que sorprendía a sus contemporáneos, era porque había “practicado *El ser y la nada* con aplicación, con delectación [...] y donde la *falta de ser* [*manque d'être*] con la que Sartre definía al *Para-sí*, presagiaba la *falta en ser* [*manque à être*] del sujeto lacaniano” (Miller: 2006, p. IX)

Miller señala como su pregunta específica fue recordada por Lacan en *Radiofonía*, la entrevista que le hacen desde la radio belga en 1970, siete años después. Allí, recordando su recorrido histórico, vuelve a responder sobre la cuestión de su ontología, afirmando que no se sostiene de ninguna, y lo hace con un discurso que incluye las nociones de *ser*, del *ente* y del *En-sí* junto a las nociones de *falla*, *deseo* y *agujero*:

A decir verdad, bastó con que temiesen verme ahí surgiendo a lo real para que un despertar se produjera, de tal manera que no encontraron nada mejor que, del jardín del que describía sus delicias, expulsarme a mí mismo. Por lo que retorné a lo real de la ENS, es decir, del *ente* [*étant*] de la *École Normale Supérieure*, donde el primer día que ocupé mi plaza me interpelaron sobre el *ser* que concedía a todo esto. Por lo que decliné tener que sostener mis intenciones en ninguna *ontología*. En la medida en que fue intención de un auditorio que tema que acostumbrar a mi logia, de su *onto* [*onto*] yo hice el *vergonzoso* [*honteux*]. Toda *onto* asumida ahora, responderé sin rodeos ni enredos, ni tampoco con un bosque para esconder el árbol. Mi prueba solo toca el *ser* al hacerlo nacer de la falla que produce el ente al decirse. Por lo que el autor debe quedar relegado a hacerse medio de un deseo que lo sobrepasa. [...] Es así como *el inconsciente se*

*articula con lo que del ser viene al decir.* Lo que del tiempo le hace estofa no lo toma prestado de lo imaginario, sino más bien de un textil donde los nudos solo dirían los agujeros que hay. Este tiempo lógico no tiene otro *En-sí* que lo que de ello cae empujando al masoquismo. (Lacan: [2001] 2012c, pp. 448-449, *las cursivas son nuestras*)

Las afirmaciones de Lacan sobre su pensamiento deben ponerse en tensión con las fuentes apropiadas de cada momento y aun cuando las aclaraciones de Lacan marcan la distancia que tenía en ese momento con el discurso de la *ontología*, es difícil negar que *utilizó operativamente esas nociones provenientes de la filosofía* para dar sustento a sus conceptos, especialmente durante el período que aquí se aborda. Años más tarde, a la altura del *Seminario XI*, Lacan vuelve a imponer una distancia con aquella ontología que había utilizado anteriormente, sosteniendo una nueva argumentación que también incluye un concepto filosófico: “El inconsciente no es ontológico, es óntico, es previo a lo ontológico, es no realizado” (Lacan: 1963-1964] 1990, p. 38)

Lacan utiliza las críticas sartrianas a Freud para incorporarlas como parte de su psicoanálisis, es uno de los procedimientos que usa para constituir su psicoanálisis. Lo que había sido una postura crítica al psicoanálisis de Lacan en sus inicios, retorna como innovación desde adentro del mismo campo del psicoanálisis en su operación de retorno a Freud, que no es simplemente un retorno sino toda una operación de transcripción de problemas del psicoanálisis, para lo cual no duda en integrar elementos que en otro momento formaron parte de una alternativa a la teoría que criticaba.

### **1954 - De la *falta de ser [manque d'être]* a la *falta en ser [manque à être]***

En el *Seminario II*, Lacan utiliza la *ontología sartriana* para fundamentar el deseo. Primero critica la teoría tradicional del conocimiento, que opone el ser a la apariencia (retomando la crítica que Sartre hace en *El ser y la nada*) y sostiene que hay un conocimiento [*connassaince*] entre el sujeto y objeto, una adecuación en la cual “el sujeto tiene que adecuarse a la cosa, en una relación de ser a ser: relación de un ser subjetivo, pero bien real, de un ser que se sabe ser, con un ser que sabe que es” (Lacan: [1954-1955], 1997, p. 334) y luego presenta el campo de la experiencia freudiana donde “el deseo es una relación de ser a falta. Esta falta es, hablando con propiedad, falta de ser. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe” (1997, p. 334). Esta falta-de-ser (*manque-a-être*), sintagma sartriano que Lacan utiliza en el *Seminario II*, en los siguientes seminarios y escritos se convertirá en *falta-en-ser (manque-à-être)*. Por ejemplo, en el *Seminario VI* ([1958-1959] 2015, p. 473) “En el nivel de la falta-en-ser de la madre”, donde también se convertirá en la falta de un significante Respecto del A tachado, lo “que allí falta no puede ser más que un significante” (p. 33) o también “falta simbólica” (p. 376)

En el *Seminario II*, en el Capítulo 17 *Preguntas al que enseña*, Lacan tiene presente la objeción de Sartre en *El ser y la nada*, sobre la cuestión del deseo y le responde. Sartre había caracterizado al psicoanálisis freudiano como centrado en la satisfacción de deseos concretos, y por eso le llama psicoanálisis empírico. Frente a esto, reformula el deseo desde bases ontológicas, en relación a la *falta de ser*, como parte de su psicoanálisis existencial. Cuando Lacan se refiere a la cuestión del deseo parece estar respondiendo a esta objeción de Sartre, y le contesta que, de los sueños de Freud, en sus análisis de sueños nunca se trata de un deseo empírico (el término

*empírico* es un índice claro de la referencia sartriana) “aun cuando Freud aborde las mil formas empíricas que puede cobrar este deseo, no hay un solo análisis que culmine en la formulación de un deseo”. “Lo interesante son las etapas de la elaboración del sueño, porque ahí es donde se revela lo que buscamos en la interpretación del sueño, esa x que, al fin y al cabo, es deseo de nada. ([1954-1955] 1997, p. 316) Lacan responde a Sartre, apelando a una experiencia, pero retomando la argumentación filosófica:

Es en función de esta falta [*manque*], en la experiencia de deseo, como el ser llega a un sentimiento de sí con respecto al ser. Sólo de la búsqueda de ese más allá que no es nada, vuelve al sentimiento de un ser consciente de sí, que no es sino su propio reflejo en el mundo de las cosas. Porque es el compañero de los seres que están ahí ante él, y que, en efecto, no se saben (1997, p. 317)

Esta descripción de Lacan divide a los seres entre aquellos que tiene conciencia de sí, que se saben ser, de aquellos que no tienen conciencia de su existencia, división correlativa a la división del ser entre seres *para-sí* y *en-sí* en la terminología sartriana. Y luego despliega otra argumentación ontológica del sujeto cercana, al *para sí* sartriano, pero con su elemento distintivo, la inclusión del tema del lenguaje:

El deseo, función central de toda la experiencia humana, es *deseo de nada nombrable* (...) si el ser no fuera más que lo que es, ni siguiera había lugar para hablar de él. El ser llega a existir en función misma de esta falta (p. 335)

Respecto al deseo, Freud había fundamentado la naturaleza psíquica del desear, a través de la escena de la vivencia de satisfacción, mediante la diferencia entre la satisfacción buscada y la obtenida, como un movimiento que va del displacer al placer, para luego pensar la realización del deseo en el ámbito psíquico tanto en los sueños como en las fantasías y en los actos.

Lacan utiliza la noción del deseo de Sartre para repensar el deseo en *psicoanálisis*. En *El ser y la nada* Sartre había criticado a Freud por su concepción del deseo, sosteniendo que el deseo freudiano se dirigía a la satisfacción de un deseo concreto, que era posible de ser colmado. Frente a esta lectura, Sartre propone un deseo que no se satisface con ningún objeto, lo que muestra como *Sartre escribe y produce contra Freud* (y gracias a él). Por su lado, Lacan discute este argumento antifreudiano de Sartre, “no hay un solo análisis que culmine en la formulación de un deseo” (p. 316) pero a pesar de eso, *toma operativamente el concepto sartriano del deseo y lo incorpora al corpus psicoanalítico, esta vez ya no como una crítica a Freud, sino como parte de su relectura de Freud*. Sartre había afirmado, en 1943, respecto a la definición ontológica del para-sí, el deseo y la carencia, o falta de ser [*manque d'être*]:

Pues el para-sí se describe ontológicamente como *carencia de ser* [*manque d'être*], y lo posible pertenece al para-sí como aquello *que le falta* [*ce qui lui manque*], así como el valor infesta al para-sí como la totalidad de *ser fallida* [*d'être manquée*].[...] El para-sí elige porque es carencia; la libertad se identifica con esa carencia, pues es el modo de ser concreto de la carencia de ser. [...] El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por una inducción empírica: es el resultado de una descripción *a priori* del ser para-sí, puesto que el deseo es carencia [*le désir est manque*] y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser [*son propre manque d'être*][...]

El deseo empírico no es sino una simbolización de este deseo, al cual remite y del cual toma su sentido, aunque sigue siendo parcial y reductible, pues es el deseo que no puede ser concebido por sí. Por otra parte, el deseo de ser, en su pureza abstracta, es la verdad del deseo concreto fundamental, pero no existe a título de realidad. (Sartre: [1943] 1989, p. 689, 690)

Lacan utiliza la falta de ser (*manque-d'être*) sartriana para argumentar una falta-en-ser (*manque-à-être*) como motor del deseo. La ontología sartriana con sus dos regiones del ser, el *en sí* y el *para sí*, que sería la concepción del sujeto sartriano, con su imposible identidad consigo mismo y su deseo imposible de ser alcanzado (el deseo del hombre como deseo de ser Dios) le servirán a Lacan para utilizarlo operativamente en su transcripción de los problemas analíticos. En el *Capítulo 18* Lacan hace una comparación entre el mundo teórico y el del psicoanálisis. A diferencia de un mundo teórico que piensa relación sujeto / objeto basadas en el conocimiento "el mundo freudiano no es un mundo de cosas, no es un mundo de ser, es un mundo del deseo como tal" (1997, p. 333) En vez de ser centrado en una teoría del conocimiento, en el campo de la experiencia de Freud "El deseo es una relación de ser a falta [*manque*]. Esta falta es, hablando con propiedad, *falta de ser* [*manque d'être*]. No es falta de esto o de aquello, sino falta de ser por la cual el ser existe" (p. 334), retomando así la definición del para-sí sartriano. "El deseo, función central de toda la experiencia humana, es deseo de nada nombrable (...) El ser llega a existir en función misma de esta falta" (p. 334).

Años después, en 1958, en el *Seminario V* sobre *Las formaciones de lo inconsciente*, Lacan se refiere al talento literario de Sartre para arribar a una formulación del deseo humano como algo más que el deseo de algo concreto, al punto que afirma que ese análisis le da derecho de ciudadanía a la dimensión del deseo:

Aquí, es el lado que no permanecerá para siempre más que como carácter irreductible, el lado totalmente falso del deseo humano en la relación como ninguna reducción y adaptación; y ninguna experiencia analítica, irá en contra. El sujeto no satisface simplemente un deseo; el goza de desear, y es una dimensión esencial de su goce; y omitir en esta suerte de datos primitivos al cual debo decir que la investigación llamada existencialismo ha aportado algunas luces, he remitido a un cierto esclarecimiento de lo que les articulé allí como puedo -y pensando simplemente que ustedes se refieren a menudo a nuestra experiencia de cada día para que aquella tenga un sentido-, que está desarrollado a todo lo largo de la página, diversamente magistrales por Sartre en "*El ser y la nada*". Eso no tiene siempre un absoluto rigor, filosóficamente hablando, pero es seguramente de un talento literario innegable. Lo sorprendente, es que cosas de este orden no hayan podido ser articuladas, ni desarrolladas con tal estallido, más que desde, justamente que el análisis ha dado de alguna manera derecho de ciudadanía a la dimensión del deseo. (Lacan: [1957-1958] 2007, p. 321)

Es decir, Lacan reconoce el talento *literario* de Sartre para poner de manifiesto las características del deseo, pero, más allá de eso, sus argumentos le sirvieron a Lacan para poder incorporar en el campo del *psicoanálisis* su concepción ontológica sobre el deseo como consecuencia de la falta en ser.

### **1957 - La importación de Sartre por Lagache: un espejo para Lacan:**

La discusión sobre el tema de *la conciencia sartriana* y el psicoanálisis tuvo un capítulo especial en 1957, dos años después de los abarcados en esta tesis (1936-

1955), pero en tanto está vinculado con los textos lacanianos que se están trabajando, y echa luz sobre la operación singular en que consistió el trabajo de importación lacaniana, merece considerarse en este recorrido. El autor de los textos de interés es Daniel Lagache, (1903-1972) médico psicoanalista, quien fue una figura fundamental en la difusión del psicoanálisis en la época de Lacan, se trata de alguien que era partidario del liberalismo universitario, y proponía una fusión entre el psicoanálisis y la psicología. Abogaba por la inclusión del psicoanálisis en la psicología general y que los psicólogos ejercieran el psicoanálisis sin título médico. Llevó al psicoanálisis, bajo esa modalidad, a la Universidad, sosteniendo lo que él llamó la *psicología clínica*. Dirigió una importante colección de libros de psicoanálisis en *Presses Universitaires de France* (PUF). Lagache se había formado con la Fenomenología de Husserl y la psicopatología de Jaspers, y en su época del normal, junto con Sartre, Nizan y Aron, asistía a las presentaciones de enfermos de los domingos a la mañana de George Dumas. Participó de la resistencia francesa y durante la segunda guerra fue prisionero en un campo de concentración y logra evadirse. En 1947 fue profesor de Psicología en *La Sorbona*. Su proyecto principal fue la unidad de la psicología y en 1952 creó y dirigió el *Laboratorio de Psicología Social de la Sorbona*. En 1953 llegó a ser Jefe de clínica de enfermedades mentales en la Facultad de Medicina de París 1935. Su psicología clínica se inspira en la psicología personalista de W. Stern y en la psicología del niño de Charlotte Bülher y H. Wallon, y desde la fenomenología, en Von Brentano, Husserl y Sartre. En 1955 pasó a la cátedra de Psicología Patológica. Leía a Freud en alemán y su trabajo sobre lo terminológico y conceptual en Freud se plasmó en su clásico *Vocabulaire de la Psychanalyse* (Laplanche & Pontalis: 1924). Como señala su discípulo argentino David Rosenfeld, Lagache aplica el modelo de la personalidad al psicoanálisis freudiano (Rosenfeld: 1999).

La relación de Lacan con Lagache, en tanto compartieron las mismas instituciones durante un período prolongado de tiempo, y estuvieron del mismo lado en los primeros cismas que se produjeron, fue de lucha en común: pero también de una cierta rivalidad. Y esto llevó a profundos intercambios teóricos y clínicos a través de los años. Su desenlace es conocido, luego de compartir instituciones psicoanalíticas durante mucho tiempo, terminaron separados, quedando Lagache dentro de la IPA, defendiendo la ortodoxia de su época y Lacan por fuera. A pesar de sus grandes diferencias, ambos tuvieron algunos rasgos comparables: Lagache se formó en filosofía dentro del ámbito académico, logrando una titulación; Lacan por su parte, tuvo una formación filosófica por circuitos extra académicos (como el seminario de Kojève). Ambos eran médicos psiquiatras, con estudios relacionados con las psicosis y con la criminología. Los dos escribieron artículos fundamentales para el Volumen VII de la *Enciclopedia Francesa*, titulado *La vida Mental*, bajo la dirección de Henry Wallon. Y luego de estos recorridos, ambos llegaron al psicoanálisis freudiano, compartiendo incluso el mismo analista, el polaco francés Rudolph Loewenstein. Para ambos, el psicoanálisis freudiano fue un punto de llegada y no de partida.

Entre esas coincidencias, hay que consignar también, que *ambos tuvieron una relación personal con Jean-Paul Sartre*: Lagache fue su compañero en la *École*, y junto con él asistieron a las presentaciones de enfermos de Dumas, mientras que, por su lado, Lacan analiza brevemente a Sartre en su juventud, vuelve a recibir consultas de él mucho tiempo después, y comparte ciertos círculos culturales y sociales. Y tanto Lagache como Lacan leyeron las producciones de Sartre y tomaron algunos de sus conceptos, para incorporarlos al psicoanálisis, aunque de formas radicalmente distintas. A los fines de esta indagación, se hace una comparación entre los textos

trabajados de Lacan con un texto de Lagache de 1957. Este escrito data de un año previo a su conocido trabajo presentado en el Coloquio de Royaumont de 1958 *El psicoanálisis y la estructura de la personalidad*, (Lagache: 1961, 1968) que dio lugar, tres años después, a la intervención de Lacan *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache* ([1961] 1987).

En el año 1957, Lagache, un referente destacado del psicoanálisis francés, escribe el trabajo titulado *La fascinación de la conciencia por el yo (Moi)* ([1957] 1959) donde articula abiertamente las nociones de conciencia y yo, provenientes de la filosofía fenomenológica con la clínica y la teoría psicoanalítica. El autor lo presenta el 8 de enero de 1957 en la reunión científica de la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*, frente a varios de sus miembros, entre los que se destacaban Didier Anzieu, Jean-Bertrand Pontalis, Octave Mannoni, Françoise Dolto, Wladimir Granoff, y el mismo Jacques Lacan, para dar lugar a un breve debate posterior, tal como se reseña en *Past tout Lacan* (2012a, p. 655). El trabajo de Lagache tiene la particularidad de mostrar a cielo abierto un proceso de importación de conceptos fenomenológicos al psicoanálisis, especialmente de algunas de las nociones contenidas en el texto *La trascendencia del Ego* ([1936] 1968), de Jean-Paul Sartre, y por contraste, permite calibrar la operación realizada por Lacan con varios de los mismos conceptos.

En *La fascinación (...)* Lagache analiza la primera y segunda tópica freudiana, considerándolas una ficción teórica con el objetivo heurístico de explicar hechos de la clínica y de descubrir otros nuevos (1959, p. 117). Luego aborda el giro de 1920 de la teoría freudiana y analiza la cuestión del yo y sus mecanismos de defensa. Pero propone considerar por separado *la teoría de la segunda tópica* en su tripartición de Ello, Yo y Superyó, de los *hechos clínicos* considerados por Freud para fundamentarla, hechos a los que les concede la mayor importancia, más allá de la teoría en la que se encarnaron luego. Sostiene:

Lo fecundo es la idea de los estados de dependencia del yo (*moi*) (Freud: 1923, cap. V), nada lo muestra mejor que el hecho de que, cuando se habla de los ensamblamientos de los tres sistemas, los datos que se mencionan tienen todos que ver con las dependencias del yo (*moi*) (Lagache: [1957] 1959, p. 118)

Y en esa línea, refiriéndose a la clínica analítica, afirma que más allá de la fórmula clásica de que el análisis avanza a medida que el yo (*moi*) sustituye las defensas más regresivas por otras menos gravosas, propone una formulación que sale de la lógica de la defensa. Su propuesta es pasar de mecanismos de defensa a otros distintos, a los que llama *mecanismos de liberación [dégagement] del yo [moi]*, introduciendo ese concepto como alternativa para pensar el problema de la cura analítica. En el texto, también analiza lo que llama *lagunas* de la teoría tópica, tanto desde el punto de vista de su propia perspectiva como de las necesidades del *psicoanálisis concreto* (p. 119), otra referencia posible a la teoría de Georges Politzer y su proyecto inacabado de psicología concreta. Una de esas lagunas que sitúa es la relación del *Ich* con la *conciencia*, sobre la que *afirma que el psicoanálisis toma concepciones de la psicología académica, o aún del sentido común*, “como si la conciencia no planteara problemas psicoanalíticos” (Lagache: 1959, p. 119).

Así llega al punto central de su trabajo, en el marco del psicoanálisis concreto (o práctico-clínico, como también lo llama), que es analizar la *conciencia*, el yo (*moi*) y sus relaciones. En ese punto, tiene una posición equiparable a la que tuvo Lacan en 1948, cuando propuso *sustituir la metapsicología por la fenomenología* (Lacan: [1948] 1998b, p. 102). Lagache propone, en cambio, *sustituir la metapsicología por el*

*psicoanálisis concreto*, que, aunque él no lo explicita, en muchos sentidos también coincide con la fenomenología. Lagache (1959, p. 120) lo enuncia en su texto titulado uno de sus apartados *Del pasaje de la Metapsicología al Psicoanálisis concreto*. Esto también pone de manifiesto que, respecto a los recorridos propios de cada autor, hay una diferencia notable en cuanto a las épocas en que tuvieron sus orientaciones, y es así que las posiciones que Lagache sostiene en ese trabajo de 1957, son equiparables a las que Lacan sostenía en 1936, en el texto más antiguo que decidió publicar en sus *Escritos*. Cabe recordar que Lacan coincidía con la crítica de Politzer a la metapsicología en su texto *Más allá del principio de realidad* ([1936] 1988), y proponía una solución recurriendo a la *imagen sartriana* como elemento concreto: “Una vez valorada la conquista fenomenológica del freudismo, pasaremos ahora a la crítica de su metapsicología”. También con el concepto de *libido* freudiana, respecto de la cual afirmaba: “no discutiremos aquí esta hipótesis, desde que nos parece ajena al campo propio de la psicología” (Lacan: [1936] 1988, p. 84).

Lagache, por su parte, se refiere en su texto a conceptos propios de la fenomenología; aunque no mencione allí, el nombre de Sartre. Ese punto es importante, en tanto muestra que la *no citación de las fuentes*, tan extendida en Lacan, era una práctica no tan rara en otros autores, incluso en aquellos tan académicos como el mismo Lagache; aunque es evidente que muchos de los interlocutores de sus textos conocían esas referencias. También es probable que fuera más común cuando se trataba de autores fuera del campo propio del psicoanálisis. En el texto, los conceptos que son objeto de su reflexión son, entre otros, el de la *intencionalidad de la conciencia*, que articula con las *relaciones objetales*, tan en boga en ese momento en el psicoanálisis francés. Realiza así una conjunción de conceptos filosóficos y psicoanalíticos, y aún dialoga con conceptos de la psicología evolutiva (Lagache: 1959, p. 122), diálogos habituales también en el llamado primer Lacan.

Toma el concepto filosófico del Yo como *objeto trascendente*, y utiliza la conocida oposición conceptual del *Je* y el *Moi*, no en su forma lacaniana, que ya tenía varios años, sino en la del texto sartriano LTE, a la que también relaciona con el concepto de *Je* de Pichon. Este punto también es significativo, en tanto muestra como se aúnan distintas acepciones de un mismo término en la misma articulación teórica, y citando a unos autores mientras que a otros no. También debe tenerse en cuenta que, dado el grado de conocimiento que llegaron a tener los textos sartrianos en su momento, su referencia era mucho más obvia que la de otros autores. Para Sartre, la conciencia no era un *habitante* del Ego, sino que el *Ego*, el Yo, era *producto* de la conciencia, producto tan opaco para la conciencia como el yo del prójimo. Esta relación entre la conciencia y el Yo sartriano le servirá a Lagache para repensar el trabajo del análisis, pues afirma que el Yo es un objeto trascendente para la conciencia (trascendente en el sentido sartriano, en tanto simplemente exterior, y no trascendental como en Kant). Sostiene Lagache:

Nuestra tesis es que el sujeto (consciente) se identifica con el Yo (*Moi*), en otros términos, que la conciencia se aliena en el Yo (*Moi*) y en lugar de reconocerse por lo que ella es, es decir como una conciencia, se toma por alguien, por el Yo (*Moi*)

Y afirma en términos psicoanalíticos lo que Sartre había sostenido en términos filosóficos, al decir que se produce una “ilusión reflexiva”, de que el yo (*Moi*), al menos en la forma “tenue” del Yo (*Je*) (Pichon: 1938), es un habitante de la conciencia.” (Lagache: 1959, p. 124). Llega a la conclusión que ya anuncia desde el título mismo del texto, que *la conciencia se queda fascinada por el yo (Moi), por los “prestigios del*

Yo". El trabajo del análisis es, entonces, producir una separación, una objetivación, debe obrar "hacia la distinción entre el sujeto (conciencia) y el objeto (Yo) [Moi] y los estados de conciencia (1959, p. 124). Sostiene también que ciertas personalidades narcisistas pueden ser comprendidas por el hecho de esta fascinación de la conciencia por el Yo. Esa fascinación produce conflictos de identificación, y toma de ejemplo un caso clínico propio, en donde aparece un conflicto entre la identificación con la *madre moralizadora* y con la *niña terrible*. Para Lagache, la función de la técnica psicoanalítica, mediante la puesta entre paréntesis de la realidad (¿reducción fenomenológica?) y la regla fundamental, es la de

arrancar a la conciencia del poder del Yo (Moi); es en el movimiento mismo de esta desalienación que la conciencia es "devuelta a ella misma", para alienarse nuevamente, pues está en su esencia el alienarse (la intencionalidad), pero podrá en adelante hacerlo en el sentido de la presencia y la comunicación auténticas (Lagache: p. 126, las cursivas son nuestras)

Para terminar, realiza una transformación de la conocida meta del fin de análisis de Freud, "Donde ello era, yo debo advenir" (Freud, [1933], 1991, p.74), afirmando "Hechas estas reservas, estaríamos tentados de decir que el objeto del análisis se alcanza cuando, allí donde estaba el Yo (Moi), se encuentra ahora la conciencia." (1959, p. 126), promoviendo lo que llama los *mecanismos de liberación del Yo* como una mejor alternativa a los tan mentados *mecanismos de defensa*. Lagache toma el concepto de mecanismos de liberación, también traducidos, como *mecanismos de desprendimiento* (*mécanismes de dégagement*), inspirándose en el concepto de Edward Bibring (1943) de *working-off mechanisms*. Lagache ha subrayado la extensión abusiva del concepto de mecanismo de defensa, en tanto que es invocado tanto para explicar las compulsiones automáticas e inconscientes que el psicoanálisis intenta eliminar, como para designar, con el nombre de *defensa exitosa*, operaciones que tienen por objeto precisamente la abolición de estas compulsiones. Como aclaran Laplanche y Pontalis (2004, p. 224), Lagache sitúa la noción de *mecanismo de desprendimiento*, en el marco de su lectura de la psique, donde aparecen dos operaciones: "la conciencia (Yo-sujeto) puede identificarse con el Yo-objeto, alienarse en éste (narcisismo) o, por el contrario, objetivar el yo y de este modo desprenderse de él" (Lagache, 1959, p. 127). Se trata de una operación de desprendimiento del yo de su propia actividad defensiva, se desprende de sus defensas respecto de las pulsiones del Ello, no se trata tanto de defenderse, como de dejar de defenderse. Nótese como el término sujeto, *yo-sujeto*, es introducido en relación con la conciencia, en un autor que retoma operativamente los conceptos sartrianos de LTE. (Quedan pendientes, por el recorte de este trabajo, la evolución del concepto de sujeto de Lacan en su relación con estas concepciones).

Es notable cómo, respecto de la cuestión del fin de análisis, después de Freud, tanto Lacan como Lagache promueven un concepto distinto para ocupar un lugar de preponderancia, releyendo a Freud. Es posible hacer un símil, un tanto lúdico (Conjunto de citas debajo), entre estas correlaciones con el acontecimiento que permitió descifrar los jeroglíficos egipcios. Así como Jean-François Champollion (1790-1832) utilizó el reconocimiento de la repetición de una frase que estaba escrita en tres lenguajes (los jeroglíficos egipcios, el demótico y el griego), como una *clave* para descifrar los jeroglíficos que se encontraban en la piedra Rosetta, se puede hacer la experiencia de colocar en paralelo las frases de estos autores sobre el fin de

análisis, en el contexto en que se produjeron. De esta manera se ponen de relieve las similitudes y diferencias de sus teorías, y unas y otras se echan luz entre sí.

## **Algunas relaciones entre el Yo y la Consciencia: Freud, Sartre, Lacan y Lagache**

### **FREUD 1933**

De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje. En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello era, Yo debo devenir. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee. (Freud: [1933] 1991, p. 74 (Traducción de José Luis Etcheverry))

### **SARTRE 1936**

Todo ocurre pues como si la consciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma, como si ella, se hipnotizara sobre este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él, como si lo convirtiera en su salvaguardia y su ley: es gracias al Ego en efecto, que una distinción podrá efectuarse entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado. (Sartre: [1936] 1968, p. 76)

### **LACAN 1954**

La frase de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*, puede dársele dos sentidos. Tomen a este *s* como la letra *S*. Allí está, siempre está allí. Es el sujeto. Se conoce o no. se conoce. Esto ni siquiera es lo más importante: tiene o no tiene la palabra. Al final del análisis es él quien debe tener la palabra, y entrar en -relación con los verdaderos Otros. Ahí donde el *S* estaba, ahí el *Ich* debe estar.

Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia. En el transcurso de un análisis puede haber algo que se forma como un objeto. Pero este objeto, lejos de ser aquello .de que se trata, no es más que una forma fundamentalmente alienada. Es el yo imaginario quien le da su centro y su grupo, y es perfectamente identificable a una forma de alienación, pariente de la paranoia. Que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal una locura. Gracias a Dios, el análisis lo consigue muy rara vez, pero tenemos mil pruebas de que se lo impulsa en esa dirección. (Lacan: [1954-1955] 1997 p. 370, *las cursivas son nuestras*)

### **LAGACHE 1957**

En el registro de la experiencia subjetiva e intersubjetiva, el Yo (Moi) está conceptualizado como la representación, explícita e implícita, que el sujeto consciente se da de la persona. La relación consciencia-Yo (Moi) es descrita como una relación objetual. Ésta puede tomar la forma ya de una identificación (la consciencia deviene subjetivamente el Yo [Moi]), ya de la objetivación (el sujeto-consciencia distinguido del objeto- Yo [Moi]). La tesis es que, en el realismo ingenuo, sobre todo en las personas narcisistas, la consciencia se aliena en el Yo (Moi), se toma por el Yo (Moi) y se pierde como consciencia; la posición narcisista se define como la fascinación de la consciencia por el Yo (Moi); la relación con los otros no se hace más que a través del Yo (Moi). El papel del análisis es el de permitir a la consciencia objetivar el Yo (Moi) y de separarse de él, lo que creará nuevamente una comunicación directa y verdadera con los otros. Surge así la fórmula aplicable a este tipo de casos y a esta parte del trabajo analítico: allí donde estaba el Yo (Moi) debe estar la consciencia. (Lagache: [1957] 1959, p. 127).

La primera proposición es la de un Freud de 1932, ya avanzado en su teoría, quien sostiene: “Donde Ello era, Yo debo devenir. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee.” (Freud, 1991, p. 74). Esta concepción del fin de análisis promueve una nueva relación del Yo con el Ello pulsional, hecha por alguien que veía en el año 1932 como los Países Bajos le ganaban al mar unos 5000 km<sup>2</sup> de superficie a través de un sistema de diques y drenajes, poniendo fin a un ciclo de inundaciones continuas. Freud propone de esta forma un cambio estructural en el psiquismo, que el Yo gane terreno al Ello, y no lo hace bajo ningún camino adaptativo, o de reforzamiento de las defensas del yo, sino de un trabajo de la cultura. Retoma la oposición entre pulsiones y cultura que había tematizado en *El malestar en la cultura* (Freud, [1930] 1992) y otros textos, cuando afirmaba que sólo a expensas de las pulsiones se podía dar lugar a los logros culturales, pero aquí parece estar pensando en un camino que se parece más bien a la sublimación (ciertamente no es el de la represión), aunque parece implicar algo más, un cambio en los límites de ese Yo, posiblemente un cambio estructural en el fin de análisis.

Veintidós años después, a la altura de *Seminario II*, Lacan va a reinterpretar, desde su lenguaje, la fórmula freudiana, y sostiene: “donde Ello era, el *Ich*, el sujeto, debe advenir”, (Lacan, 1954-1955] 1997, p. 370) en el contexto de una serie de críticas a la *Ego Psychology*, con una fuerte connotación negativa de las funciones del Yo en general. Se deduce de esta proposición que Lacan propone entender al *Ich* como *un Yo muy particular, un equivalente del sujeto*, proponiendo un fin de análisis que parece diferenciarse de la interpretación que hacen los posfreudianos. Y dos años después, aparece la interpretación de Lagache, donde la conciencia es la que es promovida a este lugar relevante, mostrando una posible equivalencia entre estas instancias propuestas, posibilitando la hipótesis de que el *sujeto* lacaniano se constituye como una transformación de la *conciencia* prerreflexiva sartriana. Cabe recordar que Lacan ya había tomado las nociones sartrianas de conciencia como sujeto y del *Ego* como un objeto de la misma en *La agresividad ...* ([1948] 1988).

Volviendo al caso de la piedra Rosetta, los idiomas conocidos era el griego, y el demótico, y el desconocido eran los jeroglíficos. Champollion descubrió que el demótico presentaba una coincidencia con los jeroglíficos egipcios, ambos utilizaban caracteres fonéticos para la escritura de nombres extranjeros. Siguiendo con este símil, dos de los nombres extranjeros (del lenguaje de la filosofía en este caso), que fueron incorporados al idioma psicoanalítico son los conceptos de *consciencia* y de *alienación*. Tanto Lacan como Lagache incorporaron estos a su lenguaje psicoanalítico, Lagache lo hizo conservando el nombre de conciencia, y lo une al concepto de *sujeto*, llamándola: el *sujeto-consciencia*, (Lagache, 1959, p. 127). Por otra parte, el concepto de *alienación* aparece en el texto de Lagache como el que da fundamento al proceso que él llama *fascinación*. Cuando el *sujeto-consciencia* queda *fascinado por el Moi*, se produce una *alienación*, lo que da su fundamento a la lectura de las personalidades narcisistas, mientras que al contrario el sujeto-consciencia se puede *objetivizar* en el proceso de la elaboración psicoanalítica, desalienándose, *separándose* del *Moi*. En el símil de la piedra de Rosetta, la escritura del texto de Lagache, posterior en un par de años a la de Lacan, hecha luz sobre algunos conceptos lacanianos, en tanto escribe estos conceptos en un lenguaje más tradicional, tanto del psicoanálisis como de la filosofía, y permite una interpretación de operaciones similares que realizó Lacan con el idioma de la fenomenología sartriana.

Respecto de las citas seleccionadas, nótese la coincidencia entre los textos de Lacan y Lagache. Los dos releen la afirmación de Freud, y reemplazan la instancia del *Moi*, uno con el *sujeto*, el otro por la *conciencia-sujeto*. También ambos se refieren al proceso de *alienación*, Lacan afirmando que si el sujeto acaba por *creer* en el yo daría por resultado una *locura*, Lagache que si la conciencia-sujeto queda *fascinada* por el *Moi* se consolida una personalidad narcisista. La teoría de Lagache deja un indicio, mediante su concepto de *sujeto conciencia*, hecho con los mismos materiales con que operó Lacan, de cómo el concepto del *sujeto* lacaniano puede haber surgido en un diálogo con el concepto sartriano de conciencia prerreflexiva, y su concepto de fascinación o alienación parece fundamentado en esta hipnosis de la conciencia por el Ego. Mientras Lagache propone un *sujeto consciencia*, Lacan por su lado propone su *sujeto del inconsciente*.

El problema de la relación entre el psicoanálisis y la filosofía está presente desde el nacimiento mismo del psicoanálisis. Cuando Lagache presenta a sus colegas de la SFP su articulación entre conceptos de la filosofía y el psicoanálisis en 1957, se encuentra con una serie de cuestionamientos por parte de ellos, sobre los cuales se nos informa en *Pas Tout Lacan* (2012) que

Las preguntas formuladas o las críticas que se hicieron a D. Lagache estaban esencialmente orientadas según dos direcciones principales, a saber, la articulación de las concepciones propuestas por D. Lagache con las disciplinas que desempeñaban el papel de sistema de referencia, filosofía y psicoanálisis respectivamente (2012, p. 654, *la traducción es nuestra*)

Lagache aclara que su texto se trataba de un *work in progress*, de un ensayo, y se excusa por lo tanto de responder algunas de las preguntas que se le realizan en tanto aún su conceptualización estaba en un estado de hipótesis de trabajo. Es interesante ver cómo surge la cuestión del sujeto en referencia al cruce con Sartre, pues Lacan, quien presidía la sesión y es elogioso con el texto, le señala a Lagache, según el resumen de Granoff, que estima que “es difícil situar al sujeto hasta ahora en la confusión al objeto, en un lugar casi puntual. Porque hay memoria, hay historia. Y el sujeto despojado del yo todavía mantiene una historia” (p. 654) “Su propia dimensión es existir en intersubjetividad. El sujeto trascendental en el psicoanálisis se sitúa como en el ajedrez. J. Lacan señala que, de acuerdo con su propio enfoque del problema, algunas alienaciones ocurren dentro del yo. El yo es en cierto modo, en sí mismo, una *perversión*. Ahora bien, la confusión del yo (*Je*) y del yo (*moi*) no es una perversión, sino locura” (2012, p. 654) Con esta conclusión Lacan parece diferenciarse de la interpretación de Lagache sobre las personalidades narcisistas, pero no objeta el uso operativo de los conceptos de la filosofía.

### **Masotta entre Sartre y Lagache**

Para los analistas argentinos esta articulación entre Sartre y el psicoanálisis por parte de Lagache es conocida, al menos hasta cierto punto, pues fue nada menos que un muy joven Oscar Masotta, en aquel momento un intelectual sartriano, y aún no psicoanalista, quien presenta la traducción al castellano de Paulina Landolfi del texto lagachiano y da el paso de mencionar el nombre de Sartre, que nunca menciona Lagache en su escrito. Además, Masotta traduce él mismo el trabajo de Sartre de LTE, para el número 13 de la Revista Centro, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, afirmando que es el compañero de lectura necesario para que se entienda el texto de

Lagache. La presentación y articulación de ambos textos, el de Sartre y el de Lagache, lleva por título de *La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache* (Masotta: 1959). Desde la presentación misma sostiene:

El trabajo de Daniel Lagache aparecido en el número 3 de *La Psychanalyse*, se coloca claramente en una línea de inspiración fenomenológica y extrae toda la precisión de su contenido en el trabajo de Sartre de 1937. El Yo aparece aquí como enmascarando a la conciencia de su espontaneidad” [...]

La lectura del trabajo de Jean-Paul Sartre, juntamente con la del breve informe de Lagache, nos permite entrever la riqueza de problemas y los efectos positivos de la investigación fenomenológica sobre la estructura de la relación de la conciencia con el mundo. [...] (Masotta: 1959, p. 39, 45)

A pesar de que Masotta afirma, en esas primeras lecturas, que “[...] tampoco se puede decir que haya excesiva oposición entre las posiciones de Lagache y las de Lacan” (1959, p. 70), es notable que la relación de ambos autores con la filosofía pone a jugar *dos modelos distintos de interlocución*: mientras Lacan opera mediante importaciones subversivas de los conceptos filosóficos, Lagache es mucho más *orgánico*, y realiza importaciones más directas, en tanto mantiene los términos de origen, y las significaciones de los conceptos, aunque a fin de cuentas en ambos autores se termine tratando del uso de un concepto en el campo psicoanalítico, es decir, de conceptos psicoanalíticos.

Para poder concluir sobre este trabajo pionero de Lagache, habría que proseguir su probable desarrollo en la producción posterior de este autor, tarea que se abre como una posible continuación de este trabajo. Poco tiempo después, en 1958, Lagache hará la conocida presentación del Coloquio de Royaumont titulada *Psicoanálisis y estructura de la personalidad*, (Lagache: [1961] 1968, PyEP desde ahora), objeto de una *observación* detallada por parte de Lacan (Lacan, [1961] 1987). En él Lagache comienza por invocar al estructuralismo antropológico, y propone una lectura de las instancias de la segunda tópica freudiana, analizando las estructuras del Yo, del Ello y del Superyó, discutiendo diferentes formas y conceptos del freudismo contemporáneo. Entre estos, la noción de autonomía relativa del Yo, en referencia a los conceptos de Hartmann, Kris y Loewenstein, y las relaciones intersubjetivas en la estructuración de la personalidad, poniendo siempre los textos freudianos en diálogo con las teorías de sus discípulos. Se trata de un texto programático y extenso, que discute las teorías de la época en relación con el estructuralismo, pero un punto que se destaca en relación a la articulación de Sartre con el psicoanálisis es cómo continúa incorporando conceptos de la fenomenología sartriana, sin nombrarla directamente, a su teoría analítica. (David Rosenfeld, discípulo argentino de Lagache, también ha tematizado esta relación, en *La obra de Daniel Lagache en el psicoanálisis francés. Algunas correlaciones con las ideas de Jean Paul Sartre y Melanie Klein* (Rosenfeld: 1972); así como en su libro -con prólogo de Lagache- *Sartre y la psicoterapia de los grupos* (1971)).

En *Psicoanálisis y estructura de la personalidad*, Lagache analiza el desarrollo del niño haciendo confluir conceptos de la filosofía fenomenológica con los del psicoanálisis, incorporando los conceptos sartrianos de *Ser-en -sí*, y *ser-para-el-otro*, de *El ser y la nada*:

El sistema Superyó-Ideal del Yo es en el origen un *modelo trascendental* y el problema de la humanización es en gran parte saber cómo ese modelo se incorpora a la existencia

individual. Con la concepción, el niño comienza a existir en sí. El problema del desarrollo es pues saber por qué mediaciones van a unirse e integrarse esas dos modalidades de la existencia, el ser para el otro [*l'être pour autrui*] y el ser en sí [*être en soi*]. (Lagache: 1968, p. 6, *las cursivas son nuestras*)

Lagache analiza el desarrollo del niño incorporando el concepto de *trascendencia*, sustentándose en la afirmación freudiana de la formación de esas instancias en relación al Superyó de los padres. En este punto coincide con Lacan quien también en su Tópica de lo Imaginario, había situado en el Ideal del Yo un punto de trascendencia, al considerar a lo simbólico como la dimensión trascendente en el hombre, y además, situar al Ideal del Yo como simbólico y al Yo Ideal como imaginario. Así lo sostenía en el Seminario I:

Pueden comprender entonces que la regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de modo *trascendente* -como diría Hyppolite- siendo lo trascendente en esta ocasión ni más ni menos que el vínculo simbólico entre los seres humanos. [...] En otros términos, la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente. La palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completitud, de aproximación de lo imaginario. La distinción se efectúa en esta representación entre el *Ideal-Ich* y el *Ich-Ideal*, entre yo ideal el ideal del yo. El ideal del yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el otro. Y de esta relación con el otro depende el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria. (Lacan: pp. 213-214)

Y así como Lagache había incluido las categorías sartrianas de *conciencia*, *Je* y *Moi* en *La fascinación...* (Lagache: [1957] 1959), en este texto propone los conceptos de *yo-sujeto* y *yo-objeto* [*moi-sujet, moi-objet*], el primero claramente inspirado en la conciencia prerreflexiva sartriana, como puede verse en el siguiente párrafo, donde se describe la particularidad de esta conciencia prerreflexiva, o no posicional, que al tomarse como objeto deja de ser, para convertirse en una conciencia reflexiva. También se expresa la argumentación de que el propio yo es tan extranjero y opaco para la conciencia como el ego del semejante:

Por la interiorización de la relación intersubjetiva, el sujeto ha aprendido a tratarse como un objeto; una vez que este desdoblamiento de la interioridad se ha hecho autónomo, se olvida su origen intersubjetivo al cual sabemos que puede fácilmente regresar; tenemos igualmente tendencia a considerarlo como el régimen habitual de las relaciones de la persona consigo misma, mientras que este régimen es mucho más la identificación: queremos decir con ello que el Yo-Sujeto tiene tendencia a confundirse con el Yo-Objeto, con su propio cuerpo, su nombre, su historia, sus calificaciones, sus papeles, sus pretensiones. Es sólo por un esfuerzo particular que el sujeto puede objetivar su propia persona y sus atributos, sus disposiciones, sus estados y sus actos, poniendo una distancia entre el Yo-Sujeto y el Yo-Objeto; *el Yo-Objeto puede así volverse comparable a un Yo extranjero, con los atributos del objeto trascendente*. Por el contrario, el Yo-Sujeto [*moi-sujet*] *no puede objetivarse sin dejar de ser sujeto*. En tanto que *sujeto, no existo nunca tanto como en mi actividad intencional*, en la atención y la reflexión, en la acción ajustada, *sin conciencia posicional del Yo*. Yo puedo hablar en general del Yo-Sujeto, de sus atributos, formar un concepto del Yo-Sujeto. Pero no puedo ponerlo como un objeto: por definición si lo pongo como objeto se desvanece. (Lagache: 1968, p. 13)

Lagache invoca al estructuralismo antropológico de Levi Strauss, aplica la noción de estructura al concepto de personalidad y analiza cada instancia de la segunda tópica freudiana (Yo, Ello y Superyó) en términos estructurales, discutiendo la cuestión de la autonomía relativa del yo (*moi*). El autor caracteriza al psicoanálisis posfreudiano como un psicoanálisis egológico, justamente la orientación contraria a la de Sartre con su filosofía no egológica. El texto es también un texto programático, una suerte de excursión estructuralista del psicoanálisis freudiano, una reflexión sobre las distintas orientaciones posfreudianas, orientaciones que leen las instancias freudianas desde miradas naturalistas, antropomorfistas y personalistas, entre las cuales incluye a la psicología del yo, que caracteriza como una orientación egológica del psicoanálisis.

Lacan en su *Observación...*, rescata la argumentación de Lagache, especialmente en su crítica a Hartmann y la psicología del yo en general, y su revisión histórica de las afirmaciones de esa escuela sobre que Freud no se habría interesado en la instancia del Yo sino hasta tardíamente, a lo que Lagache contrapone el trabajo sobre el yo realizado por Freud desde *Introducción del narcisismo*. Luego utiliza una terminología ontológica para argumentar los conceptos del deseo, de la introyección y de la proyección. Por ejemplo, afirma “el drama del sujeto en el verbo, es que en él pone a prueba su carencia de ser” (p. 635), carencia a la que una imagen soporta “el precio del deseo: proyección, función de lo imaginario” (p. 635) oponiéndola a la operación contrapuesta “en el extremo opuesto, bien sea instalarse en el corazón del ser, para designar su agujero, un índice: introyección, relación con lo simbólico” (p. 635). Lacan se enfrenta a esa propuesta de Lagache de un yo-sujeto y un yo-objeto (*moi-sujet* y *moi-objet*), oponiendo otra teoría propia, otro relevo. Sostiene que no se trata del yo-sujeto que pierde esa condición al ser objeto de la reflexión (su objetivación) sino que debido a un “equivoco de la noesis” (siendo la noesis el acto donde la consciencia se refiere a un objeto, como la intencionalidad sartriana), el borramiento de ese sujeto él lo entiende más bien como el *fading* del sujeto.

Este comentario de Lacan sobre estos productos relacionados con el Je y el Moi muestran acaso la evolución del pensamiento de Lacan respecto de los elementos sartrianos incorporados en su propia teoría, y marca una distancia con el pensamiento de Lagache, apelando a conceptos propios, que lo alejan de cualquier comparación posible con otros autores. El *je* y el *moi* fueron evolucionando en su pensamiento desde este *je* más evanescente contra un fondo más permanente del *Moi*, hasta con su sujeto del inconsciente, este sujeto del *fading*, de la afánisis. Algo similar ocurre con el concepto de sujeto en Lacan, de aparente puntualidad: por momentos se acerca al concepto de deseo, y en otros momentos se equipara a lo inconsciente, o a las formaciones del inconsciente.

Lejos pues de que sea preciso que el Yo-sujeto se esfuerce en hacer retroceder al Yo-objeto para hacersele *trascendente*, el verdadero, si es que no el buen sujeto, el sujeto del deseo, mismo en la iluminación del fantasma que en su guarida fuera de las sabiendas, no es otro que la Cosa, que está lo más próxima a él mismo a la vez que le escapa lo más posible. Por eso precisamente los que me siguen sabrán también que ese equivoco de la noesis, por el cual Daniel Lagache hace desvanecerse el Yo-sujeto de lo que allí se piensa, no es lo que yo designo como el *fading del sujeto*, pues ese *fading* se produce en la suspensión del deseo, por eclipsarse el sujeto en el significante de la demanda y en la fijación del fantasma, por convertirse el sujeto mismo en el corte que hace brillar el objeto parcial con su indecible vacilación” (Lacan: pp. 635-636)

En su crítica, Lacan afirma que las dificultades e imposibilidades de la teoría de Lagache se debían a la no incorporación de la teoría del significante para dar cuenta de la estructura, en tanto que él entiende a “la estructura definida por la articulación del significante” (p. 629). Critica una perspectiva evolutiva y genética de Lagache, así como su discusión sobre la adaptación. Aunque este período queda por fuera de los límites de este estudio, y es evidente que la relación entre Lacan y Lagache merece de un abordaje específico, el punto a destacar en este señalamiento es como ambos incorporan la fenomenología existencialista en sus teorizaciones, pero de modo distinto, y también ambos proponen también un diálogo con el estructuralismo lévi-straussiano.

Lacan se muestra de acuerdo con Lagache en algunas perspectivas, y le critica más bien su falta de radicalidad. Comparte el que se aparte de colocar a la intersubjetividad en un papel central en la estructuración de la personalidad, en vez de partir del “idealismo exorbitante que se ejerce al querer hacer derivar de la conciencia personal la génesis del mundo personal” (p. 632). Toma su descripción de como intervienen los otros cuando el niño aún no existe por sí mismo, sino que es “un polo de espera, de proyectos, de atributos” (p. 632), para argumentar que esos atributos se tratan de significantes articulados a un discurso, lo cual le da base a su lema *el inconsciente es el discurso del otro*. Tras esa discusión entre Lacan y Lagache puede escucharse resonar el texto de Sartre LTE, donde el filósofo analiza la “Constitución del Ego como *polo* de las acciones, de los estados y de las cualidades” (Sartre: 1936 / 1968, p. 48), y afirma que sería tentador constituir al Ego en *polo-sujeto* como ese *polo-objeto* que Husserl coloca en el centro del núcleo noemático. Ese *polo objeto* es una X que soporta las determinaciones (p. 49), pero no lo hace porque entiende que eso sería darle sustancialidad al *Je* trascendente. Sin pretender desarrollar la teoría sartriana en este momento, debe consignarse que los términos *polo*, *trascendencia*, *yo-sujeto*, *yo-objeto*, y *noemático*, constituyen claros *índices terminológicos* de que ambos autores están discutiendo sobre la importación de conceptos de LTE de Sartre.

## **El Je y el Moi en la locura**

Lacan en muchas oportunidades retoma el tema de la locura, y varias en relación a Sartre (la locura en tanto diferente de la estructura psicótica). Es así como en *Acerca de la causalidad psíquica* había propuesto una definición de locura como un tipo especial de identificación

el riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las *identificaciones* en las que el hombre compromete a la vez su *verdad* y su *ser*. Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de *una grieta abierta en su esencia* [...] Lejos de ser ‘un insulto’ para la libertad, es su más fiel compañera, sigue como una sombra su movimiento. Y al ser del hombre no solo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aún sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad. (Lacan: [1946] 1988, p. 166)

Nótese los términos ontológicos puestos en juego en la definición, los que suma a términos psicoanalíticos: *verdad*, *ser*, *libertad*, *locura*, *identificación*. Luego, cuando Lacan comenta el trabajo de Lagache *La fascinación*, de 1957, tan cercano a sus fuentes, pero lejano en sus resultados, afirma que “la confusión del yo (*je*) y del yo (*moi*) no es una perversión sino una locura”, como lo recoge *Pas tout Lacan* (Lacan:

2012a, p. 654). Esto ya lo había afirmado en ACP en 1946, en el célebre coloquio de Bonneval, organizado por Henry Ey, las jornadas psiquiátricas sobre la Psicogénesis de las neurosis y las psicosis. Lacan citaba el ejemplo de Descartes sobre la locura en las meditaciones, donde se refiere a “los insensatos que aseguran ser reyes y vestir como tales cuando son pobrísimo y están desnudos”. Luego afirma la frase ya conocida “conviene destacar que, si un hombre cualquiera que se cree rey está loco, no lo está menos un rey que se cree rey” de la misma forma que tampoco Napoleón se creía Napoleón ([1946] 1988c, p. 161). Esa locura cuya fórmula general Lacan sitúa en Hegel, como “una estasis del ser en una identificación ideal” (p. 165), identificación que caracteriza como *sin mediación e infatuada*, “la relación del ser con lo mejor que este tiene, ya que el ideal representa en él su libertad” (p. 162).

Por su parte, Sartre había sostenido, en su lenguaje, como la experiencia de la alienación -comparable a esta identificación sin mediación- estaba en la base de la locura, que él no diferenciaba de las psicosis, y afirma también que la posibilidad de la locura era parte de la condición humana:

El objeto sagrado, en efecto, es un objeto del mundo que un para-sí experimente su ser-para-otro, ulterior. Por otra parte, la psicosis de influencia, como, en general, las Psicosis, es una experiencia exclusiva y traducida por mitos de un gran hecho metafísico: aquí, el de la alienación. Un loco no hace jamás sino realizar a su manera la condición humana. (Sartre: 1943 - 1989, p. 398)

De la misma manera, cuando Lacan presenta en 1955 el *Esquema en Z*, argumenta *la distancia entre el sujeto y el yo*, yo imaginario, y define entonces que “(...) podemos ser esa cosa intermedia llamada loco. Un loco es precisamente aquel que se adhiere a ese imaginario, pura y simplemente” (Lacan: [1954-1955] 1997, p. 365). Debe recordarse, en conexión con eso, que en sus comienzos Lacan ya criticaba muy fuertemente la noción freudiana de yo. Su teoría de lo imaginario se proponía al principio para *sustituir* a este yo, más que para caracterizarlo, lo que dio lugar a una transformación que ulteriormente quedó fijada en la fórmula *el yo es imaginario*.

Lacan sostiene, también, que una mala dirección de la cura puede llevar a un sujeto a creer en el yo, que es

una forma fundamentalmente alienada. Es el yo imaginario quien le da su centro y su grupo, y es perfectamente identificable a una forma de alienación pariente de la paranoia. Que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal, una locura. Gracias a Dios, el análisis [mal conducido] lo consiga muy rara vez, pero tenemos mil pruebas de que se lo impulsa en esa dirección (1997, p. 370)

Como consta en el apartado sobre Lagache y Lacan, Lagache entiende la cooptación del *Je* por el *Moi* como una *perversión*, mientras que Lacan la entiende como una *locura*.

### **¿De la conciencia prerreflexiva al sujeto del inconsciente?**

¿Se puede establecer una relación entre el sujeto del inconsciente lacaniano de 1953, y la conciencia irreflexiva sartriana de 1936? Esta posible aproximación de la conciencia con el sujeto, puede vincularse con la hipótesis que realiza Miller al afirmar que el *sujeto del inconsciente lacaniano* ha heredado las características de la *conciencia prerreflexiva sartriana* (Miller: 1996). Debe recordarse que para Sartre la

consciencia tiene diferentes momentos o estados: el momento primero es el de la *consciencia prerreflexiva* o no posicional, momento donde la consciencia aún no se refleja a sí misma, aunque existe de manera plena para la fenomenología. Es la del conocido ejemplo sartriano del hombre que corre para subir a un tranvía; en ese momento no tiene consciencia de sí mismo, es sólo consciencia de corro-un-tranvía-para-alcanzarlo (Sartre: [1936] 1968, p. 27), no hay consciencia de un yo [je] en ese momento, momento similar al primer momento del procedimiento cartesiano de la duda metódica, al llegar a ese *pienso*, antes de la conclusión en *luego soy*. Este momento puntual es evanescente y efímero, *sólo pienso*, no reflexiono aún, reflexión que llevará luego a la cuestión del reflejo, la duplicidad, el espejo, el tomarse como objeto de conocimiento.

(...) no hay Yo [Je] sobre el plano irreflexivo. Cuando corro para tomar un tranvía, cuando miro la hora, cuando me absorbo en la contemplación de un retrato, no hay Yo [Je]. Hay conciencia de tranvía-debiendo-ser-alcanzado, etc., y conciencia no-posicional de la conciencia. (Sartre: [1936] 1968, p. 27)

Y estas características de la conciencia prerreflexiva, evanescente, son las que, según Miller, toma Lacan para su sujeto del inconsciente. El segundo momento es el de la *consciencia reflexiva* o posicional, que es el fruto de la reflexión de la consciencia sobre sí misma, momento en el cual un sujeto toma consciencia de que él mismo está pensando, y que es un ser pensante, momento de la conclusión cartesiana de *pienso luego soy*, un momento segundo. Lo que Sartre propone para desarmar la noción de un *Je* trascendental, es someterlo a la operación de la reducción fenomenológica, ya que sostiene que

el *Cogito* afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo *Cogito* no es *yo tengo conciencia de esta silla*, sino *hay conciencia de esta silla*. Ese contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las búsquedas de la fenomenología. (Sartre: 1968, p. 30)

Otras de las muy contundentes afirmaciones de Miller sobre la influencia de Sartre en la construcción del sujeto lacaniano, y la relación del *Je* y el *Moi* con la problemática del ser, merecen ser citadas en extenso por la claridad de sus argumentos. No se trata de una cuestión de autoridad; sino de argumentaciones desde el campo del psicoanálisis que no suelen realizarse, en general se toma a Sartre para hacer una crítica, y no como reconocimiento del aporte que constituyó para el primer psicoanálisis lacaniano, argumentaciones que se comparten en esta investigación. En una presentación en España, sobre *Las patologías del yo en el análisis* (Miller: 1995) sostenía, en el contexto del tema de las identificaciones:

La cuestión es saber por qué nos interesaría -y por qué le interesa a Lacan- volver a la palabra yo [Je]. Hay que recordar que la categoría del sujeto tachado no es totalmente una invención de Lacan, es algo que le viene de la fenomenología, le viene de Sartre. Uno de los temas propios de la fenomenología es que la conciencia es una intencionalidad pura, vacía; eso implica que las identificaciones no pertenecen al corazón del sujeto, sino que son como una envoltura que no pertenece al uno esencial. En Sartre está el «Yo soy una nada», que implica que lo más auténtico es otra cosa que una identificación. Nosotros continuamos esta perspectiva. Si hablamos de la caída de

las identificaciones en el análisis es porque consideramos que lo más auténtico es otra cosa, no la identificación.

Así, todo ese tema del yo tiene sus raíces en Sartre, con su primer gran trabajo filosófico sobre la categoría misma de lo imaginario, titulado *La imaginación*, antes de *El ser y la nada*. Sartre es quien ha construido lo imaginario como algo distinto de la imaginación. Es importante entonces ver que la concepción del sujeto vacío implica que ninguna identificación puede satisfacer al sujeto. Por eso para nosotros es un tema clásico, y un tema clínico, el denunciar la confusión entre ser y tener. Aunque hay una dificultad en castellano: en francés existe el *je* y el *moi*, mientras que en castellano sólo hay el yo; por eso siempre hay que señalar en los textos la diferencia entre el yo [*je*] y el yo [*moi*] poniendo entre paréntesis los términos franceses. En efecto, hay un sentido que falta en castellano, lo cual seguramente debe tener consecuencias.

Como también las debe tener -lo digo para compensar- la falta de distinción en francés entre el ser y el estar que existe en castellano. Creo que tanto la distinción *je* y *moi*, como la distinción ser y estar, responden a la diferencia entre cierta constancia y cierta transición. Estar es un momento, es un lugar, no pertenece al ser propiamente dicho, de la misma manera que entre el *je* y el *moi*, el *moi* es una entidad de propiedad, de atributos, y el *je* está más cerca del *shifter*, es un *shifter*. La paradoja es que el ser, según Lacan y según su sartrismo, está del lado del *je*, es decir, el ser está en el lado de lo que es transitorio, cuando en castellano el ser está del lado de cierta constancia. (Miller: 2006, pp. 446-447)

## Entre el motivo y el acto hay una nada

¿Puede analizarse una vida, puede explicarse? Es en relación a esas preguntas que Sartre propuso un psicoanálisis diferente al freudiano, un psicoanálisis existencial. Como señala Regnault en su prólogo al libro de Vassallo, Sartre “contribuye, sin habérselo propuesto, al avance del psicoanálisis”, así como también los artistas han aportado lo suyo. Existen varias investigaciones que afirman que la crítica que hace Sartre en *El Ser y la Nada* del psicoanálisis freudiano formó parte de la renovación del psicoanálisis lacaniano. Su crítica al psicologismo hoy se la puede entender como una crítica al psicoanálisis aplicado, en tanto sometido al registro del determinismo inconsciente. Sus objeciones a las explicaciones psicológicas de las obras de arte, tal como se encuentran plasmadas en las biografías, son un excelente antídoto contra los intentos de dar sentido que provienen del psicoanálisis aplicado.

Sartre sostiene en *El ser y la nada*, que en el contexto de la filosofía se utilizan los conceptos de motivo y móvil para analizar las acciones (Sartre: 1975, pp. 551-553). Los *motivos* son entendidos como las razones objetivas de un acto, y son utilizados frecuentemente en las explicaciones propias de la ciencia histórica. Los *móviles*, por el contrario, son considerados hechos subjetivos, basados en deseos, pasiones e impulsos y son utilizados en las explicaciones propias de la psicología, convirtiendo a las acciones en contingentes. Para Sartre hay un eslabón perdido entre los motivos, los móviles y el acto, eslabón perdido que conceptualiza como la *nada*, (nada hace que sea necesaria mi acción, nada determina mi elección). Esta falta de determinismo es la libertad sartriana, que no debe ser entendida como una potencia, sino como una carencia, (la nada), basada en la noción fundamental de contingencia.

Además de sus textos filosóficos, en sus obras de teatro Sartre pone en juego el problema de las consecuencias de los actos, la relación del sujeto con su acto. Entre los móviles y el acto hay un espacio que en psicoanálisis a veces se propone llenar con el concepto de causalidad. En *Las manos sucias* (Sartre: [1948] 1973), el protagonista -Hugo- mata a Hoederer, un líder de una facción de su partido. Tenía

motivos y móviles para hacerlo. Los motivos objetivos: matarlo era impedirle que traicionara los ideales del partido; los móviles subjetivos: encuentra que su mujer se había acercado eróticamente a él. Decide matarlo y lo hace, pero aun así las razones siguen siendo enigmáticas para él. Hay una distancia entre el sujeto y su acto que hace que todo verdadero acto, pensado desde el psicoanálisis, tenga algo de pasaje al acto, en tanto entre el antes y el después hay un hiato que no puede colmarse. Olga, su líder dentro del partido, le pregunta por qué había matado a Hoederer:

Olga - [...] ¿qué me decías? ¿que no comprendías tu acción?

Hugo - Más bien creo que la comprendo demasiado. Es una caja que todas las llaves abren. Mira, puedo decirme del mismo modo, si me da la gana, que tiré por pasión política y que el furor que me asaltó cuando abrí la puerta sólo era la pequeña sacudida que había de facilitarme la ejecución [...]

Hugo - (...) yo me encontraba demasiado joven, quise atarme un crimen al cuello, como una piedra. Y tenía miedo de que fuera gravoso soportarlo. Qué error; es ligero, horriblemente ligero. No pesa [...] Ni en el cuello, ni en los hombros, ni en el corazón. Se ha convertido en mi destino, ¿comprendes?, gobierna mi vida desde fuera, pero no puedo verlo, ni tocarlo, no es mío [...] Sin embargo, disparé (Sartre: [1948] 1973, p. 109)

Las causas de su acto son opacas para sí mismo. Sartre muestra claramente la relación de *opacidad* que hay entre el sujeto y su acto, que es la misma que señalaba en LTE entre la consciencia y su *Yo/Moi* y la misma que tiene frente al yo de otro. Desde el psicoanálisis se sostiene que no hay otra elección que la elección neurótica (Kuri: 2016), no se trata de un sujeto libre, por un lado, y determinado por su inconsciente por el otro, sino que en el mismo acto se manifiesta el conflicto entre ambas tendencias. El sujeto frente al acto se encuentra con que hay un salto, algo incalculable de antemano. Un verdadero acto no es optar entre opciones dadas de antemano, es modificar el campo dado, inventar algo nuevo. Sartre en su apartado sobre *El psicoanálisis existencial* critica tanto al determinismo propio de los análisis biográficos (lo que se ha dado en llamar la *razón biográfica*, propia de las *psicobiografías* o análisis de la llamada *Psicología del autor*) como la lectura que realiza el psicoanálisis freudiano de los síntomas, también determinista en ese momento, al que llama también *psicoanálisis empírico*, en tanto para él puede terminar reduciendo la existencia del hombre a una serie de deseos. Para explicar el psicoanálisis existencial sostiene:

Nuestra diferencia con el psicoanálisis freudiano es que no nos interesan cada uno de los deseos, sino el deseo. No hay que demorarse en esta inclinación o en esta otra, sino deducir, de las distintas inclinaciones de cada sujeto, lo que es su deseo (Sartre: 1975, p. 222; citado por Aleman: 2000, p. 23)

A eso le llamará en otros textos la determinación de su *elección original*, resultado de ese psicoanálisis existencial, que es injustificable, porque está sostenida desde la *falta de ser*, concepto que importa Lacan al campo del psicoanálisis (Aleman: 2000, p. 23). Sartre fue muy sensible a la imposibilidad de explicar la obra de arte por medio de la vida de una persona, lo que no significa que no lo haya intentado repetidamente, como quedó evidenciado en su *Baudelaire* ([1946] 1947) y en su obra sobre Gustave Flaubert *El idiota de la familia* ([1972] 1975), por citar sólo algunas. Posteriormente en su discusión con el marxismo sobre la interpretación respecto a la obra de Valéry, dirá:

Valery es un intelectual pequeño burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño-burgués no es Valéry. Al calificar a Valéry de pequeño-burgués y a su obra de idealista, en uno y otra sólo encontrará lo que ha puesto (1963, p. 58).

Se puede decir que le está achacando a los marxistas el hacer marxismo aplicado, pues sostiene que su déficit está en que "para poder captar el proceso que produce a la persona y su producto en el interior de una sociedad dada en un momento histórico dado, al marxismo le falta una jerarquía de mediaciones" (Sartre: 1963, p. 57) y luego

no sabemos ni porqué Flaubert prefirió la literatura a cualquiera otra cosa, ni por qué vivió como un anacoreta, ni porqué escribió esos libros y no los de Duranty o los de Goncourt. El marxismo sitúa, pero ya no hace descubrir nada.

Ahí Sartre se pregunta por la cuestión de lo particular y por aquello que en psicoanálisis se conceptualiza como lo *singular* (1963, p. 58). El filósofo propone por su parte, el camino del psicoanálisis existencial, que luego se transformará en el método progresivo-regresivo. Este último lo elabora en su *Cuestiones de método* (Sartre: 1936), en su discusión con el marxismo, así como con los métodos clásicos de las ciencias humanas y de la sociología americana. Propone desarrollar

un método que le permita identificar la *elección fundamental* (*le choix fondamental*) que comanda las múltiples decisiones de una existencia, desde las más anodinas a las más importantes, desde dejarse la barba, o preferir las carnes con salsa, a casarse, creer en dios, matar, amar (Cabestan & Tomes: 2001, p. 49)

Ya ha sido señalada esa coincidencia entre el decisionismo en Sartre y en Lacan (Aleman: 2000), lo que también remite a la cuestión de la relación entre el verbo ser sartriano y el fantasma lacaniano, como ha subrayado Vassallo (2006) desde el título mismo de su texto sobre el tema, cuestiones que quedan por fuera del marco de esta tesis..

## **La elección original en el psicoanálisis existencial**

En el año 1968, Sartre se había propuesto escribir una introducción a una selección de los diarios y poemas de Baudelaire; pero termina haciendo un ensayo sobre el autor y su obra mucho más voluminoso que los textos que se proponía introducir, en un gesto de desmesura muy propio del filósofo. Este ensayo constituye una muestra clara de lo que él llama su *psicoanálisis existencial*, un análisis de la obra y la vida de una persona, pero con diferencias fundamentales del psicoanálisis tradicional, y que llevó a cabo también con otros escritores, como Gustave Flaubert y Jean Genet. Sartre analiza el *yo* de los textos de Baudelaire, destacando su evidente duplicidad, como aparece, por ejemplo, en el poema *Héautontimorouménos*, de *Las flores del mal*, que lleva el mismo nombre griego de una pieza de Terencio, cuyo significado es *El verdugo de sí mismo*, o *El enemigo de sí mismo*.

¡Yo soy la herida y el cuchillo!  
¡Yo soy la bofetada y la mejilla!  
¡Yo soy los miembros y la rueda,  
¡Y la víctima y el verdugo!

Yo soy de mi corazón el vampiro,  
-Uno de esos grandes abandonados  
A la risa eterna condenados,  
¡Y que no pueden más sonreír!  
(Héautontimorouménos, en Baudelaire: 1975)

Sartre observa en Baudelaire esta difícil relación con su yo. A pesar de que sostiene que la actitud original de Baudelaire “es la de un hombre inclinado [...] sobre sí mismo, como Narciso” y que jamás se olvida de él mismo, pues se “mira para verse mirar”, sufre de la exasperación de no llegar a entender su propia singularidad (Sartre: 1968, p. 20). La descripción que hace de la autopercepción de los estados de su *Ego* es la que también había teorizado en su psicología fenomenológica:

Buscaba su naturaleza, es decir, su carácter y su ser; pero sólo asiste al largo desfile monótono de sus estados. Esto lo exaspera: ve tan bien lo que constituye la singularidad del general Aupick y de su madre, ¿cómo no tiene el goce íntimo de su propia originalidad? (Sartre: 1968, p. 21)

Señala Sartre que el tedio que siente esconde una exasperación, una tensión por no arribar al ideal; como Baudelaire mismo lo hace en sus poemas, uno *Spleen* e ideal (en *Las flores del mal* aparecen una larga serie de poemas reunidos bajo un apartado que lleva ese nombre). En esos textos el poeta pasa por muy distintos estados, desde el tedio angustioso, el desinterés por el mundo, hasta lo contrario, la *flânerie*, la muchedumbre como fuente de electricidad, el disfrute de la belleza, o el deseo de viajar. Acerca del tedio de Baudelaire, sostiene que para él la vida sólo tenía encanto en el juego, pero que enseguida se le volvía indiferente ganar o perder. Es así que escribe a su madre

lo que siento es un inmenso desánimo, una sensación de aislamiento insoportable [...] una ausencia total de deseos, una imposibilidad de encontrar cualquier diversión. El extraño éxito de mi libro y los odios que ha provocado me interesaron poco tiempo, y después volví a caer (Sartre: 1968, p. 25)

Leiris, en su prólogo al *Baudelaire*, sostiene que las preguntas de Sartre tienen una preocupación distinta de las del psicoanálisis, y lo que presenta en el texto no es ni una biografía, ni un caso clínico, sino la aventura de una libertad, tal como le interesa al filósofo.

(...) en cuanto a Baudelaire, si la imagen que nos legó es la de un réprobo, abrumado injustamente por la mala suerte, no fue sin que mediara *complicidad entre la mala fortuna y él*. Estamos lejos, en consecuencia, del Baudelaire víctima, bueno para biógrafos piadosos o condescendientes, y no se nos propone una vida de santo como tampoco la descripción de un caso clínico; más bien, la aventura de una libertad, narrada en la medida necesariamente conjetural en que puede conocerla otra libertad. (Leiris, M., *Prólogo*, en Sartre: 1968, p. 9, *las cursivas son nuestras*)

El trabajo de Sartre es también un ejemplo fundamental de lo que constituye el género del ensayo moderno, en tanto se basa en una pregunta por la subjetividad y conlleva un aspecto ético. La cuestión que estructura toda la discusión sobre la vida y obra de Baudelaire es: ¿tienen los hombres la vida que se merecen? Para eso

comienza por discutir el lugar común que afirma que la vida ha sido injusta con alguien, y especialmente con el poeta de *Las flores del mal*. Se dice: “No merecía, por cierto, aquella madre, aquella perpetua estrechez, aquel consejo de familia, aquella querida avara, ni aquella sífilis. ¿y hay algo más injusto que su fin prematuro?” para luego de un desarrollo, llegar a preguntas opuestas: “Y si hubiera merecido su vida? ¿Si, al contrario de las ideas recibidas, los hombres nunca tuvieran sino la vida que merecen?” (Sartre: 1968, p. 15)

A partir de allí todo el trabajo de Sartre consiste en considerar un concepto fundamental, el concepto de *elección original*, y que permitirá mostrar la participación de Baudelaire en su desdicha, como sostiene el psicoanálisis desde Freud. Muestra Sartre la búsqueda de Baudelaire por *conquistar* la soledad, mediante la búsqueda de ocasionar desagrado a los demás. “No hay nada, ni aún la sífilis, de que no sea artesano casi voluntario”, (p. 159) viendo en todo su accionar una tendencia a la autopunición.

Todas las desventuras de Baudelaire, hasta la conclusión de su vida azarosa, adquieren nueva luz bajo este concepto de *elección*. Tal como afirma Sartre “comprendemos ahora que aquella vida miserable que nos parecía ir a la deriva, la tejió con cuidado”, y concluye en que “la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con lo que llamamos su destino” (Sartre: 1968, p. 160). Sartre afirma que los sufrimientos de Baudelaire, mirados de cerca, *constituyen una unidad con sus placeres*, él mismo es quien se aprehende y se juzga, es su propio cuchillo que hurga en la herida; el cincel que esculpe el mármol, y también el que elige realizar un suicidio simbólico, matándose simbólicamente día a día (1968, p. 156). Eligió tener una conciencia perpetuamente desgarrada, queriendo a la vez ser y existir, “sólo es una llaga viva de labios ampliamente separados, y todos sus actos, cada uno de sus pensamientos, comporta dos significaciones, dos intenciones contradictorias que se ordenan y destruyen mutuamente” (1968, p. 157).

Sartre encuentra una de las causas del aislamiento y la soledad de Baudelaire en razones que no son del todo biográficas, pues se trata -en este caso- de que la temprana pérdida de su padre y el nuevo casamiento de su madre, le provocan un sentimiento de soledad y aislamiento, que el poeta *elige asumir y convertirlo en un destino*.

### **Sujeto y lenguaje en el inicio del retorno a Freud**

Lacan acude a la fenomenología, en los inicios de su recorrido teórico, entre otras razones como una alternativa a la metapsicología. ¿Cambió la posición de Lacan respecto de la metapsicología en el desarrollo de su pensamiento? Cuando en 1975 brinda unas conferencias en la Universidad de Yale -a pesar de que habían pasado treinta y nueve años desde que había escrito MAPR- su crítica a la metapsicología seguía intacta, y continúa valorizando lo que él llama *tomar a Freud en el momento justo*, es decir, antes de dar el salto a la metapsicología. Decía en Yale, partiendo del trabajo de Freud con las histéricas que le relataban sus sueños:

Entonces, debido a estas histéricas, Freud se interesó en los sueños, por el hecho de que le hablaron de ello. *Intentemos enfocar estas cosas correctamente, es decir, tomando a Freud al comienzo, antes que se comprometiera con la metapsicología*. La metapsicología implica la construcción de algo que presupone la hipótesis de un alma - es lo que significa la *meta*-psicología; asume la psicología como un hecho. Evoca la metafísica, algo que nos permitiría ver la psicología desde el exterior.

Antes de que Freud partiera en esta dirección, había escrito tres libros: *La interpretación de los sueños*, la *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste y su relación con el inconsciente*. Lo que me impresionó cuando leí estos tres libros es que el conocimiento de Freud sobre los sueños estaba restringido al relato que se daba de ellos. [...] Porque es precisamente sobre el material del relato mismo - la forma en que se cuenta el sueño - que Freud trabaja. Y, si él hace una interpretación, es de la repetición, la frecuencia, el peso de ciertas palabras. [...] En la *Psicopatología de la vida cotidiana*, es exactamente lo mismo. Si no hubiera *relato* del lapsus o del acto fallido, no habría interpretación. [...] Esto me llevó a afirmar, lo que me parece obvio, [...] que el inconsciente está estructurado como un lenguaje [...] Con una salvedad: lo que crea la estructura es la forma en que el lenguaje emerge inicialmente en un ser humano. (Lacan: 1974, 2012)

Ese párrafo muestra como la elaboración posterior de la teoría lacaniana es una transformación de posiciones previas. *El problema seguía siendo la metapsicología*, tal como en los años '30 y '40, y la respuesta ahora no consistía en el recurso a la Imagen / Imago, con su función formadora del sujeto, que se manifestaba en el sentido intencional del relato de los pacientes, sino que ahora la respuesta estaba en el *inconsciente estructurado como un lenguaje* que se manifiesta en el discurso del paciente, con una función formadora del significante sobre el sujeto al capturar al ser humano desde su inicio. Lacan fija lo que él llama el *inicio de su enseñanza* en 1953, con su escrito *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* ([1953] 1998). A partir de ahí, las referencias fenomenológicas de sus argumentaciones dan paso a referencias en relación al lenguaje y la antropología estructural. Pero en estos textos su concepción del lenguaje aún no apela al significante y la lingüística, sino más bien a las concepciones fenomenológicas de *Discurso* de Merleau-Ponty y Heidegger. Lacan atribuye al psicoanálisis la estructura de un discurso indirecto, en la inspiración del Merleau-Ponty de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* ([1960] 1964) y del *Rede* de Heidegger. El escrito también presenta una concepción del lenguaje basada en la estructura formal *presencia - ausencia* propia de la fenomenología.

Todo eso muestra que mientras Lacan incorpora referencias estructuralistas a su pensamiento, no abandona las referencias fenomenológicas. Por razones metodológicas, el recorte realizado aquí, se centra en el período de tiempo en que Lacan conceptualiza el concepto de *sujeto del inconsciente*, con las herramientas y materiales que van jalonando el desarrollo de su pensamiento, y evidenciando una estructura de palimpsesto en su argumentación, con distintas capas superpuestas de los núcleos teóricos que incorpora a su teoría. Cabe preguntarse hasta donde en el período posterior, esta estructura permanece, hasta donde las referencias a Sartre en relación con el objeto de la angustia, la mirada, la hiancia causal, tienen un valor argumental en su teoría posterior. Tal como señala Lutereau, no se trata que Lacan abandone las referencias fenomenológicas de su obra temprana, sino que ha ido cambiando unas (Husserl, Jaspers) por otras (Heidegger, Merleau Ponty) Se puede agregar que las referencias a Sartre se mantienen a lo largo de toda su obra, aunque con diferentes sentidos y en referencia a diferentes temas, donde fue pasando por la referencia a las nociones de la imagen, del ego desubjetivado, del *Je* y el *Moi* como objeto, la decisión fundamental, el acto y la ética.

### **¿Sartre señala problemas actuales del psicoanálisis?**

El problema de la *construcción del sujeto del inconsciente* de Lacan puede situarse en el contexto que comienza un tanto antes que Sartre: el de la crítica de

Politzer al psicoanálisis, entrada histórica del problema (Kuri: 2016). Entre sus críticas a la psicología en general y al psicoanálisis en particular, están las concepciones de *realismo* -incluyendo el sustancialismo- y de *abstracción*. Laplanche & Leclaire contestan a las objeciones de Politzer con un texto presentado en el *Coloquio de Bonneval* de 1960, llamado *El inconsciente: un estudio psicoanalítico* ([1966]1970). Politzer critica los mecanismos del inconsciente de condensación y desplazamiento por impersonales, contrarios a la subjetividad, que él situaba en el drama en la primera persona. Se evidencia en ese texto que “es aquí en donde el recurso tópico para perseguir la noción de sujeto ya instaurada por Lacan, comienza a mostrar inconvenientes” (Kuri: 2016, p. 20).

Kuri marca que “la cadena que va de Politzer, pasando por Sartre y alcanzando a Lacan, resulta indiscutible, aunque en la globalidad se pierden y desaprovechan las discrepancias”, ya que “los problemas heredados de aquel debate [...] siguen activos en aquello que la temporalidad impone al sujeto: acto, decisión, contingencia, libertad” (Kuri: 2016, p. 21). Y encuentra en la crítica al realismo del inconsciente de Politzer un punto que debiera ser escuchado por los analistas. ¿En qué punto?: en el de la crítica a la división tópica del sujeto. La argumentación merece ser citada. “Sin embargo, no desairemos tan rápidamente como lo hacen los autores, [Laplanche y Leclaire] las alertas de Politzer, quien percibe una “opacidad radical del cogito”, señalando “que la ignorancia del sujeto sobre su propio ser es un hecho inherente, por lo que no tiene ninguna necesidad de la noción de inconsciente “. Dicho de otro modo: no habría necesidad de colocar el inconsciente en otro *lugar*” [...]

Si coloca la ignorancia del sujeto sobre su propio ser para prescindir del inconsciente, es porque *resulta inaceptable, indemostrable e inverosímil que la ignorancia trabaje por un lado y el sujeto por otro...* Si existe la noción de conflicto como dinámica del aparato psíquico es porque en algún punto es necesaria la noción de unidad, de que las cosas pasen *en el mismo lugar* (Kuri: 2016, pp. 20-21)

La recaída en la tópica, o el refugio en argumentaciones tópicas de muchos analistas, consiste en interpretar el concepto de división subjetiva en términos tópicos realistas, implica considerar, por ejemplo, a un sujeto determinado desde lo inconsciente y responsable a la vez, como si se tratara de espacios distintos. Frente a estas nociones, se encuentra la sutileza de los análisis de los fenomenólogos, como Merleau-Ponty y Sartre, para mostrar eso que mecánicamente se presenta como un sujeto tópicamente dividido, leído ahora con figuras como las de una *fisura impalpable* (Sartre: [1943] 1989, p. 127) en la experiencia, y otras de ese estilo.

La operación fundamental de Lacan respecto a Freud que es la *construcción del sujeto*, la transición desde el aparato psíquico freudiano al sujeto, tiene por un lado la potencia del recuperar la temporalidad. Pero se evidencian los problemas del planteo tópico en una atrofia al *conjugarse* al sujeto con el inconsciente, especialmente en los problemas relacionados a la contingencia, al acto, la responsabilidad y la libertad. “¿Dónde sino en Sartre reconocemos sobre el sujeto el peso de la contingencia, la decisión y el acto? Esto es, el Sartre que intersticialmente habita en Lacan, el Sartre reprimido por Lacan” (2016, p. 31, *las cursivas son nuestras*) Lo que propone Kuri es una lectura de Sartre no para comparar su obra con la de Lacan, sino para intentar resolver los puntos ciegos o de atrofia de la teoría analítica, frente a los que muchas

veces se responde con una serie de contraseñas lacanianas, *lo que Lacan dijo sobre un problema*, en vez de tratar de avanzar realmente en su resolución.

Muñoz (2014) propone pensar la relación de Lacan con la fenomenología no desde el marco que él llama *lectura filiatoria doctrinal*, que supone que cuando Lacan está utilizando determinados conceptos se convierte entonces en un seguidor de ese pensamiento, y se considera que hay un Lacan fenomenólogo, otro lingüista, otro topólogo, sino pensar que las referencias e incorporaciones que Lacan hace “tendrán sentido en el seno de la interlocución crítica que Lacan mantiene con otros autores o campos del saber” (p. 27). Por lo tanto, no es posible pensar que hay un Lacan fenomenólogo en los textos más atravesados por esos conceptos, tales como MAPR, ACP, o “Intervención sobre la transferencia” ([1951] 1988), y que luego, por ejemplo, cuando en el *Seminario 10* (Lacan: 2007) Lacan critica a la fenomenología por sostener lo que allí llama una *perspectiva subjetivista*, basada en el espejismo de la intencionalidad, se convertiría en antifenomenólogo (Lacan: 2007). Lacan toma de cada autor lo que le es útil para la argumentación psicoanalítica, sea dentro del campo de la fenomenología como el de la lingüística, la antropología, la lógica o la topología. La corriente fenomenológica ocupa un lugar importante entre sus referencias, en tanto Lacan comienza su formación como psiquiatra orientado hacia la psiquiatría de inspiración fenomenológica husserliana, con Karl Jaspers y su *Psicopatología general* (aunque también mantiene una relación con su maestro Clérambault) y ya desde el psicoanálisis sus referencias fenomenológicas pasaron por Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger. Termina aparentemente su relación con la fenomenología cuando en el *Seminario 10* la caracteriza como un espejismo a la intencionalidad de la consciencia y opone a la intencionalidad la causa, un objeto *a* que no puede ser objeto de una intencionalidad, sino que -siguiendo la metáfora de Lacan- está detrás, es un objeto causa de deseo, y propone a la angustia como la única traducción subjetiva del objeto *a*.

Así como es posible establecer una relación entre los conceptos de LTE con el de Z, también se puede pensar una aproximación entre el método de la *epojé* y el psicoanálisis. Al respecto, Pablo Muñoz se pregunta si no pueden encontrarse relaciones entre el método filosófico de la reducción fenomenológica y la práctica del análisis:

La fenomenología abre un margen de posibilidad de conocimiento de muchos objetos que históricamente no podían ser estudiados, pues, afectados de un carácter mítico o sagrado o prohibido, estaban excluidos. Por eso le reconocemos al método fenomenológico de Husserl un avance: ilumina ciertos objetos que así resultan rescatados de las tinieblas y oscuridades del mito y la prohibición. [¿cómo opera?] Eliminando los prejuicios, liquidando las verdades terminantes y definitivas y dándole paso a la especulación, a la investigación, a la duda, al replanteo. En el fenómeno, tal como es concebido por la fenomenología, todo esto tiene lugar. ¿No hay algo de ello, si no mucho, en el psicoanálisis? Cuando Lacan nos intima a: renuncien a comprender, ¿no suena a reducción fenomenológica? Sería importante retomar este debate. (Muñoz: 2014, p. 43)

Como sostienen Lutereau y Lombardi (2012, p. 23) *las críticas que Sartre le realiza a Freud son salvadas en la teoría psicoanalítica de Lacan*. Los argumentos desarrollados afirman la hipótesis de que eso es consecuencia de un trabajo intencionado de Lacan, ya que toma las críticas de Sartre a Freud y las utiliza para hacer una nueva teoría psicoanalítica que no sea pasible de esas críticas. Todo lo cual muestra la necesidad de precisar los interlocutores y las nociones con las que Lacan

dialoga teóricamente para poder comprender cabalmente la singularidad de la construcción de los conceptos del psicoanálisis lacaniano. Sin la interlocución y la importación conceptual de Sartre, no existiría la teoría lacaniana del sujeto del inconsciente tal como se la conoce hoy día, atravesado en su trama por la crítica a la noción de Ego autónomo en filosofía, así como del determinismo inconsciente posfreudiano.

### **El sujeto dividido y el parricidio de Sartre**

Las tesis de Miller sobre la conexión de Lacan con Sartre coinciden también con lo sostenido por Christina Howells, en su *Sartre and the subject (The Cambridge Companion to Sartre)* “Sartre fue uno de los primeros filósofos franceses en considerar algunas de las implicancias de lo que ha sido llamado el “sujeto escindido” (o el sujeto dividido [*split subject*] de los lacanianos” (Howells: 1992, p. 326, traducción propia). Según la autora, los escritos sartrianos de los años ‘30 y ‘40, aunque altamente controversiales en su momento, fueron absorbidos, al menos selectivamente, como una parte vital de la formación de quienes luego fueron sus detractores estructuralistas y post estructuralistas. Analizando la actitud de los contemporáneos de Sartre, sostiene que muchos de ellos, a pesar de haber sido nutridos por aportes sartrianos eligieron lo que ella llama *la solución del parricidio*, es decir, no reconocieron el papel precursor de Sartre, y prefirieron afirmarse en los pensadores alemanes anteriores. (Howells: 1992, p. 326)

Antes que reconocer a Sartre como un predecesor, sus sucesores inmediatos prefirieron volver directamente a los pensadores alemanes y, al menos desde su punto de vista, radicalizarse aún más en sus perspectivas en la deconstrucción del sujeto. La propia discusión de Sartre se volvió una vergüenza (*embarrassment*), llegando tan cerca en muchas formas a las conclusiones que los filósofos de los años 1960 y 1970 quisieron hacer, pero sin la brutal iconoclastia que en aquel entonces favorecía. La solución fue el parricidio. Sólo ciertos aspectos del pensamiento de Sartre fueron reconocidos, su radicalismo fue casi suprimido, fue acusado del mismo humanismo e individualismo burgués que él tan profunda y persistentemente atacó” (Howells: 1992, p. 326)

El caso de Lacan puede situarse entonces en el contexto común de un conjunto de pensadores de esa época, con la salvedad de que nunca renegó del concepto de sujeto, como sí lo hicieron contemporáneos suyos. Y el hecho de que Lacan no mantuviera un diálogo más explícito con el discurso sartriano coincide históricamente con esa llamada operación del *parricidio*, como también le llama François Dosse en su *Historia del estructuralismo* (2004). Dicha operación fue llevada a cabo por los diferentes representantes de la llamada *tribu estructuralista*, como se la denominaba en referencia a los trabajos lévistraussianos sobre las poblaciones indígenas brasileñas.

Como sostiene Deleuze, Sartre debe contarse entre los precursores del estructuralismo, pero de uno donde permanece -de otra forma- un sujeto que no es fundamento de sí mismo:

La teoría de Sartre en *El Ser y la Nada* es la primera gran teoría del otro, porque supera la alternativa: ¿el otro es un objeto (aunque fuese un objeto particular en el campo perceptivo) o bien es sujeto (aunque fuese otro sujeto para otro campo perceptivo)? Sartre es aquí el precursor del estructuralismo pues es el primero en

haber considerado al otro como estructura propia o especificidad irreductible al objeto y al sujeto.

Pero, como definía esta estructura por la «mirada», recaía en las categorías de objeto y sujeto, haciendo del otro el que me constituye como objeto cuando me mira, a riesgo de convertirse él mismo en objeto cuando yo lo miro. Parece que la estructura El Otro precede a la mirada; ésta marca más bien el instante en que alguien viene a llenar la estructura; la mirada no hace sino efectuar, actualizar una estructura que ha de ser definida independientemente. (Deleuze: [1969] 2005, p. 220)

La misma crítica que Deleuze realiza a Sartre se le podría hacer a Lacan, en tanto la categoría del sujeto no deja de estar presente, a pesar de ser objeto de una crítica y una transformación. Y eso abre una cuestión ¿los analistas pueden prescindir del sujeto?

A modo de conclusión, se puede señalar que en los textos analizados se pueden delimitar *dos momentos diferentes en la elaboración conceptual del sujeto en el pensamiento de Lacan, ambos marcados por la interlocución con la fenomenología sartriana*, pero con claras diferencias de procedimiento. Un primer momento, el de *La agresividad en psicoanálisis*, de 1948, donde Lacan realiza un trabajo de *importación conceptual* -clásica o directa- de la filosofía al psicoanálisis, con una definición que no volverá a repetir posteriormente, aunque tampoco se puede decir que la abandona, la que incluía en sus términos al *Moi*, al *Je* y a la *reflexión de la consciencia*:

Caracterizo aquí esta instancia [ del yo] no por la construcción teórica que Freud da de ella en su *metapsicología* como del sistema *percepción-conciencia*, sino por la *esencia fenomenológica* que él reconoció como la más constantemente suya en la experiencia, bajo el aspecto de la *Verneinung*, [...]

En resumen, *designamos yo (Moi) ese núcleo dado a la conciencia, pero opaco [opaque] a la reflexión*, marcado con todas las ambigüedades que, de la complacencia a la *mala fe*, estructuran en el sujeto humano lo vivido pasional; ese “Yo” (*je*) *antepuesto al verbo* que, confesando su facticidad a la *crítica existencial*, opone su irreductible inercia de pretensiones y de desconocimiento a la problemática concreta de la realización del sujeto (Lacan: [1948] 1998b, p. 102).

Esa primera importación conceptual sigue un precepto lacaniano en cuanto a la relación con la filosofía, en el sentido de que -a menudo- el psicoanálisis no tiene sino que recobrar [de la filosofía] lo que es suyo (Lacan: 1988, p. 230), donde Lacan utiliza en sus textos analíticos los términos sartrianos de una forma muy cercana a su sentido original, y parece responder al programa de producir una especie de freudismo fenomenológico o concreto, pero siguió con una evolución en sus términos y conceptos hasta culminar en el *retorno a Freud lacaniano*. Hay un segundo momento, como el del *Seminario II* de 1953-54, donde se trata de un procedimiento enmarcado en un diálogo más general, donde los conceptos de la filosofía como el *Je* y el *Moi* son transformados, subvertidos, y articulados con nociones de otras proveniencias, para producir nuevos conceptos, en este caso el *sujeto del inconsciente*, y el grafo que opera como articulador conceptual de lo intersubjetivo e intrasubjetivo, el *Esquema en Z o Lambda*. Esa *importación subversiva* vuelve a incluir las nociones de *Je* y *Moi*, incluyendo de alguna manera al *campo trascendental sin sujeto* propuesto por Sartre en LTE, pero ahora esos términos sartrianos han sido incorporados a un esquema que representa la escena analítica, donde existe un fin clínico representado por la palabra verdadera que produce una inmisión de los sujetos, produce un sujeto al final del recorrido, y aquello que era una hipótesis sartriana con miras a solucionar el problema

filosófico del solipsismo, se convierte en una forma de pensar una práctica clínica por miles de analistas que pueden no haber leído nunca una palabra de Sartre.

### La pasión de Lacan por Sartre

Leguil sostiene hipótesis sobre las razones de cierta irritación de Lacan con Sartre, que lo llevan a corregirlo en muchos de sus escritos y conferencias, irritación de la que dan cuenta algunos que llegaron a conocerlo, tal como Jacques-Alain Miller.

Lacan odiaba que le recordaran su deuda con Sartre. Lo digo con certeza porque una vez que estuve en su Seminario, yo le había señalado durante una conferencia, y muy rápidamente, en unas pocas frases, que los términos en los que Sartre hablaba de conciencia *pura*, eso que él llama, [...] lo óntico no posicional [?] eran los mismos que Lacan utilizó para evocar el estatuto del inconsciente. Estaba señalando no una identidad de pensamiento entre ambos sino una analogía formal. Creo que puedo atribuir a la benevolencia de Lacan hacia mí el hecho de que controló su furia para contentarse con rechazar sin rodeos esta articulación. En efecto, si rindió homenaje al talento - fabuloso, dice - que Sartre mostró en sus descripciones fenomenológicas, siempre consideró el enfoque sartriano de los temas como confuso. Pero confuso significa que era aparentemente tan cercano a su propio enfoque, en algunas ocasiones, que uno podía equivocarse, sobre todo en la época en que el pensamiento sartriano se estaba convirtiendo en el paisaje intelectual francés, lo que significaba que cuando Lacan estaba tratando de hacer un punto, era reducido [ por los otros] al pensamiento expresado en *El ser y la nada*. (Miller: 2011, inédito, *la traducción es nuestra*)

Leguil considera probable que esa posición de Lacan se debe a que él encuentra en los conceptos del filósofo una fuerza tal que no le era posible dejarlos de lado, y lo lleva a responder desde el psicoanálisis a las cuestiones que Sartre abordaba desde la fenomenología, tales como la *locura*, el *sujeto*, la *angustia* y la *contingencia*. Ella identifica una pasión en Lacan por contestar y reformular los conceptos sartrianos.

Esta pasión de Lacan por Sartre se manifiesta a través de un gusto por la reformulación de sus conceptos, reajustados en dirección a lo simbólico y lo real. Cuando Sartre dice *falta de ser* [*manque d'être*], Lacan dice *falta-en-ser* [*manque-à-être*], cuando el primero dice *nada de ser* [*néant d'être*], el segundo dice *deser* [*désêtre*], cuando otra vez dice *angustia de falta* [*angoisse du manque*], el otro dice *angustia de que falte la falta* [*angoisse du manque qui manque*], y en fin, cuando el uno distingue la mirada y los ojos [*le regard et les yeux*], el otro evoca *la esquizia del ojo y la mirada* [*la eschize de l'oeil et du regard*]. A través de este re trabajar y desviar recurrente, Sartre revela ser una fuente de inspiración para Lacan. (Leguil: 2012, p. 314, *la traducción es nuestra*)

Esa conclusión de Leguil abarca un recorrido histórico de la producción lacaniana más amplio que el abordado aquí, pero es coincidente con los resultados obtenidos en esta investigación. *Sartre ha sido una fuente de inspiración muy importante para Lacan*, tal como se ha visto en la mayoría de los textos ya abordados. Desde el texto más antiguo incluido en los *Escritos*, *Más allá del principio de realidad* ([1936] 1988a), donde recoge sus aportes acerca de la Imagen y la Intencionalidad, hasta *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* ([1961] 1989c), donde Lacan discute con Sartre por interpósita persona, en tanto el trabajo del psicoanalista académico recogía los aportes del filósofo. Los préstamos tomados de Sartre y la discusión con sus teorías, ocupa un lugar nada desdeñable en su producción.

Lacan sostenía que aquellos que no lo querían, eran capaces de leerlo, y él fue capaz de leer a Sartre -entre otros autores- para hacer otro psicoanálisis, no uno existencial, pero sí uno que recogía muchos aportes sartrianos, que también los corregía, pero que no le fue indiferente. Puede pensarse que quizás algo de un nuevo psicoanálisis soñado por Sartre en *El ser y la nada* ([1943] 1989), aquel al que no le había llegado su Freud hasta el momento, se encuentra -paradojalmente- en ciertas páginas de Lacan, que toma de sus aportes filosóficos, y critica sus reconstrucciones existenciales, para hacer un mejor psicoanálisis, con una teoría del sujeto y del inconsciente, abierta al juego de la contingencia y el azar. El vínculo con la obra de Sartre fue una relación muy productiva para Lacan, quizás la transformación de un análisis no realizado, con alguien tan difícil como ese cangrejo que insiste en cambiar las cartas, pero que le ha permitido escribir algunas de las páginas más interesantes del psicoanálisis contemporáneo.

## CONCLUSIONES

---

El análisis de la importación del par *Je/Moi* en la obra de Lacan, en el período entre 1936-1953, permite detallar el proceso de construcción de algunos conceptos psicoanalíticos específicos. Se parte del presupuesto de que ambos conceptos no eran propios del autor, y con una pregunta: la de su proveniencia. La investigación permite por un lado confirmar que ambos términos no son una construcción propia de Lacan, sino que provienen de otro autor: el filósofo Jean-Paul Sartre.

La metodología utilizada -frente al estilo lacaniano de no explicitar generalmente las importaciones conceptuales y la de no citar a sus autores- es la utilizada por otras investigaciones sobre Lacan, del mismo estilo, tales como los trabajos de Guy Le Gaufey y la relación de ciertos textos de Lacan con otros de Henri Wallon y de Edmund Husserl; así como los de Markos Zafirooulos sobre la relación del Retorno a Freud lacaniano con los conceptos de Lévi-Strauss. Esa metodología -consistente en la identificación de índices o marcas terminológicas, tales como formas discursivas, vocablos con valor conceptual, problemáticas teóricas y referencias a autores- permiten relevar aquello que concretamente se inscribe en el pensamiento de un autor, lo que ha implicado trabajar con los textos en su idioma original, especialmente para el caso tanto de Jacques Lacan como de Jean-Paul Sartre y Alexander Kojève.

Entre quienes han abordado el tema del origen del *Je Moi* -especialmente historiadores- hay diferencias importantes sobre este tema. Algunos proponían (Roudinesco: 1993, pp. 163-164) que el par conceptual *Je/Moi* provenía de Alexander Kojève y su trabajo inconcluso en colaboración con Lacan, *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative* (Kojève: [1947] 2016), mientras que otros, como Mikel Borch-Jacobsen (1995, pp. 271-272) y Jacques-Alain Miller (1999) afirmaban que provenía del artículo de Sartre, *La trascendencia del Ego* ([1936] 1968). Se ha tenido oportunidad de acceder al escrito de Kojève, recién publicado en 2016, y comprobar que no había índices terminológicos claros de ese texto en los primeros escritos de Lacan; los términos de Kojève diferían manifiestamente del uso lacaniano, y no constituían tampoco un par opositivo. Pero además de esa constatación negativa, se han detectado claramente aquellas marcas terminológicas de los textos de Sartre presentes en la producción lacaniana. Roudinesco afirmaba, en su discusión, que

el señor Borch Jacobsen comete un error al afirmar que la fuente principal de Lacan sobre la cuestión del *cogito* es el artículo de Sartre *La transcendance de l'Ego*. Este artículo se publicó en *Recherches Philosophiques* después que Lacan se había internado en ese terreno de reflexión. Y si la terminología es idéntica, es porque ambos se inspiraban en la misma fuente alemana: Husserl y Heidegger. Lacan leerá el artículo de Sartre mucho más tarde (Roudinesco: 1993, p. 659).

La investigación permite afirmar, basándose en la identificación de índices terminológicos y conceptuales, que el texto sartriano LTE no tuvo influencia en el primer texto del Estadio de Marienbad, tal como está reseñado en las *Notas Dolto* (Guillerault: 2005) e incluido en *Los complejos familiares* ([1938] 2012b), donde los índices terminológicos señalan la referencia de *Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad* ([1934] 1964), de Henri Wallon. En cambio, la influencia de LTE es claramente comprobable en la definición de las instancias *Je* y *Moi* en *La agresividad en psicoanálisis* ([1948] 1988d), en la versión del *Estadio de los Escritos, El estadio del espejo como formador de la función del yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* ([1949] 1988e), y en el

*Seminario II ([1954-1955] 1997)*, límite temporal propuesto para esta investigación, marcado por el punto donde Lacan por primera vez expone su concepto de *Sujeto del inconsciente* y su *Esquema en Z*. En la construcción de esos conceptos Lacan importó subversivamente los conceptos sartrianos de *Je/Moi*, *consciencia* y *campo trascendental sin sujeto*, provenientes del texto sartriano, así como también la crítica del *Je* trascendental, que ha utilizado como herramienta en su discusión con la *Ego Psychology* norteamericana.

Metodológicamente, también se ha propuesto delimitar *dos tipos de importación conceptual*, una ya establecida en los estudios sobre Lacan, que es la *importación subversiva*, donde los conceptos provenientes de otros campos son transformados radicalmente al implantarse en el terreno psicoanalítico, tal como ocurre con la importación del concepto de *significante*, o del uso de la topología en psicoanálisis. El otro tipo de importación es la *importación directa*, que suele mantener claramente la significación de los conceptos del campo de proveniencia, así como también sus términos.

La novedad **de esta investigación** es el alcance de este procedimiento en las primeras producciones lacanianas, por ejemplo, en la importación de los conceptos de Imagen e intencionalidad de la fenomenología sartriana, Imagen importada como un concepto concreto propio para resignificar el término *Imago* y la teoría de la identificación, **y la** Intencionalidad resignificada como Intención, pasando ambos a formar parte del concepto de agresividad: “La agresividad, en la experiencia, nos es dada como *intención* de agresión y como *imagen* de dislocación corporal, y es bajo tales modos como se demuestra eficiente” ([1948] 1988d, p. 96). Se han identificado evidentes marcas terminológicas de la introducción de esos conceptos sartrianos, provenientes del texto *La imaginación* (Sartre: [1936] 1967), cuyas nociones de Imagen e Intencionalidad y su crítica de los conceptos de la psicología clásica se encuentran en *Más allá del principio de realidad* ([1936] 1988a), *Los complejos familiares* ([1938] 2012b), y *La agresividad en psicoanálisis* ([1948] 1988d).

La importancia de ese diálogo conceptual establecido por Lacan con Sartre es tal, que le permitió al psicoanalista francés renovar el psicoanálisis con esas primeras producciones. Como claramente afirmaba Lacan, movido también por otra de sus inspiraciones de la época -la de Georges Politzer y su psicología concreta- su proyecto buscaba una *conquista fenomenológica del freudismo*, y sus producciones como *Más allá del principio de realidad* (1936 1988a), *Los complejos familiares* (1938 / 2012b), y *La agresividad en psicoanálisis* (1988d), pueden constituir una renovación fenomenológica del psicoanálisis. Para eso, Lacan recurrió a las herramientas sartrianas de los conceptos de Imagen e Intencionalidad, que Lacan incorporó a la conceptualización psicoanalítica de la Imago, la transferencia, y aún la cura analítica. Estos conceptos que representaban en la teoría sartriana, el *lugar de la subjetividad*, *Imagen*, *Intencionalidad de la consciencia* (y acto), constituyen el núcleo del sujeto sartriano. Lacan apeló justamente a esos conceptos para promover una renovación del psicoanálisis y volver a pensar la subjetividad. En consecuencia, es posible establecer que esos dos textos sartrianos -*La imaginación* (1967) y *La trascendencia del Ego* (1968)- han tenido una relevancia fundamental como inspiración para la primera producción lacaniana, que tenía una postura muy crítica con el psicoanálisis tradicional, y buscaba dejar de lado conceptos fundamentales como instinto, libido y aún inconsciente.

En el *Seminario II* (Lacan: 1997) ya se trata de una posición distinta de Lacan, un Lacan que está produciendo desde *dentro* del mismo psicoanálisis y donde la

renovación no pasa por dejar de lado conceptos, sino por transformarlos, resignificarlos y proponer otros nuevos. El *retorno a Freud* promovido por Lacan en esos años es primeramente una reconciliación de Lacan con Freud. La misma actitud crítica que tenía con ciertos conceptos del freudismo y la psiquiatría clásica anteriormente, se observa en ese momento con la *Ego Psychology* americana. Es en ese segundo momento, a la altura del *Seminario* dedicado a *El yo en la teoría de Freud* (1997) que Lacan vuelve a recurrir al texto sartriano que critica la noción filosófica del *Je trascendental*, LTE. Pero esta vez realiza una *importación subversiva* de nociones tales como *Je*, *Moi*, la *consciencia irreflexiva* y el *campo presubjetivo o asubjetivo*, para construir su concepto de *Sujeto de lo inconsciente* y su *gráfico del Esquema L*.

En la construcción del sujeto del inconsciente lacaniano está presente su diálogo teórico con Sartre, lo que se refleja claramente en el *Seminario II*, donde a partir de la diferenciación sartriana entre el *Je* y el *Moi*, un *Je* de la acción, una personalidad abstracta, y opaca a la consciencia; un *Moi* objetal, concreto y psicofísico, y una *consciencia sin Ego* (un campo trascendental sin sujeto), Lacan va haciendo una transformación de los conceptos para *construir una oposición* entre un *Moi* imaginario y un *Je* radicalmente opuesto, externo al campo del *Moi*, que pasa a ser un *Je* que habla en lo inconsciente, en los sueños y finalmente *un sujeto de lo inconsciente*, ahora simbólico. Otra de las importaciones que realiza Lacan a esa altura de su producción, es la del concepto de *deseo como falta de ser* [*manque d'être*], de *El ser y la nada* ([1943] 1989, p. 139) para proponer al *deseo como falta en ser* [*manque-à-être*] (Lacan: 1997) en una importación que tiene un carácter mucho más directo, de una noción de la ontología existencialista.

El trabajo sobre el escrito de Daniel Lagache, *La fascinación de la consciencia por el yo* ([1957] 1959) -texto que tiene la particularidad de incorporar también al psicoanálisis nociones de LTE de Sartre- permite comparar los procesos de importación conceptual de ambos autores, y situar el diálogo del psicoanálisis con Sartre dentro de un proceso más general, junto a otros autores que tomaron en préstamo algunos conceptos para importarlos al psicoanálisis, siendo la modalidad de Lagache mucho más directa, mientras que la de Lacan es más indirecta, no mantiene los términos importados, sino que los resignifica y crea otros nuevos.

El recorrido realizado permite ver de otra manera el aporte de Lacan, situando su caso individual en el contexto de cierta transformación, o reapropiación de los aportes sartrianos realizados por una parte del movimiento estructuralista. Entender, por ejemplo, que la construcción del concepto *campo simbólico*, como una transformación del concepto fenomenológico de *trascendencia*, permite situar esos cambios teóricos como parte de un proceso colectivo, no es casualidad la relación entre la teoría de Lacan y la de Sartre, ya que el movimiento estructuralista hizo otro tanto con esos conceptos.

Un caso relacionado es el retrabajo de la noción aparecida en el texto LTE, de campo trascendental a-subjetivo, o sin sujeto, retrabajados tanto por Gilles Deleuze, como por Jacques Derrida, llevando el aporte sartriano a otro desarrollo en el contexto de las teorías postestructuralistas. Esto permite poner la producción lacaniana en la perspectiva de un proceso histórico social, para poder reflexionar sobre la historia concreta -no sobre una epistemología general- las particularidades de la construcción de conceptos en el psicoanálisis. Más allá del recorte temporal y conceptual, se abre una perspectiva que, ampliando el área de estudio, podría ponerse a prueba con respecto a todo el conjunto de la obra de Lacan, teniendo en cuenta que las marcas

de ese diálogo con Sartre muy probablemente se encuentren en otros desarrollos lacanianos.

Con respecto a la pregunta realizada acerca de *por qué Lacan no cita a Sartre en sus operaciones de importación*, se hallaron distintas razones. Por un lado, se constata que, en algunos casos análogos, autores mucho más académicos, como Daniel Lagache, tampoco citaban explícitamente a algunos autores, especialmente a Sartre, en lo que puede pesar el hecho de tratarse de un autor de otro campo teórico. Además, se ha encontrado un argumento importante en el dato de que Lacan estaba muy advertido de que -para muchos- su teoría se asimilaba a la teoría sartriana, parte inalienable del paisaje reinante en la cultura francesa del momento y verdadero fenómeno cultural y social. Por lo tanto, explicitar sus importaciones operacionales, habría confundido aún más ambas teorías. Lacan se ocupó fuertemente de realizar, junto con la difusión de sus teorías, un trabajo de diferenciación de la teoría sartriana, implementando una crítica muy presente en toda su primera producción y dedicándole un lugar relevante en sus textos.

Lacan entiende que Sartre ha estado efectivamente equivocado en sus reconstrucciones existenciales, no era un clínico y pertenecía a otro campo del saber, pero está claro que sus conceptos fenomenológicos y existenciales, tenían un valor operacional insoslayable para pensar el psicoanálisis, al punto que los incluyó en sus producciones y los transformó para construir otros conceptos. Ambos -Lacan y Sartre- comenzaron su relación con el psicoanálisis desde un costado muy crítico, desde una perspectiva politzeriana, que valorizaba la práctica concreta del psicoanálisis pero que proponía su transformación, eliminando lo que consideraban sus conceptos abstractos y sustancialistas. La transformación del psicoanálisis operada por Sartre -que Lacan no aprobaba- fue su psicoanálisis existencial, mientras que la transformación operada por Lacan fue primero un psicoanálisis fenomenológico, tal como puede verse en *La agresividad en psicoanálisis* [1948] 1988d) y luego -desde dentro del psicoanálisis freudiano- lo que se conoce como el psicoanálisis lacaniano, un psicoanálisis no tradicional, compuesto por otros elementos, propios de la galaxia Lacan, donde los conceptos utilizados para abordar los temas pueden tener una distancia abismal con las teorías analíticas más tradicionales, como se puede corroborar en las últimas producciones del maestro francés.

Cabe preguntarse si hay alguna relación entre aquello que -en un primer momento- consistía en una crítica al psicoanálisis, crítica casi desde fuera del campo analítico, con aquello que en un segundo momento aparece como una renovación y una transformación desde dentro del psicoanálisis. Preguntas que aquí, quedan abiertas.

## Referencias Bibliográficas

---

- Abbagnano, N. (1994) *Historia De La Filosofía. Volúmenes I, II, III y IV*. Barcelona: Hora S.A.
- Abeijón, M. (2014) La recepción de la crítica de Politzer en la obra temprana de Lacan (1932 - 1946), *Revista Sujeto, Subjetividad y Cultura*, 7, Abril, pp. 55-66.
- Acciardi, M. et al (2014) Tres problemas conceptuales en torno al estudio de la libertad en psicoanálisis: sujeto, causa y responsabilidad. En *Anuario de investigaciones*. 20 (2), pp. 29-36. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16862013000200003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862013000200003&lng=es&tlng=es)
- Adorno, Th.: Arte, Sociedad, Estética; y Para una teoría de la obra de arte, en *Teoría Estética*, Hyspamérica, Buenos Aires: 1982.
- Alemán, J. (2000) Nota sobre Lacan y Sartre: el decisionismo. En *Notas antifilosóficas*. Buenos Aires: Grama Ediciones
- Assoun, P-L. (2004) *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu
- Aulagnier, P. (1992) *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo. Del discurso identificante al discurso delirante*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Badiou, A. (2012) *Condiciones*. (2012), Bs. As.: Siglo Veintiuno Editores.
- Bajtín, M. (1982) *El problema de los géneros discursivos. Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Baños Orellana, J. (1995) *El idioma de los lacanianos*. Buenos Aires: Editorial Atuel
- (2009) La interminable historia del estadio del espejo ¿Por qué incomodan las Notas del 16 de junio de 1936? *Intervalo. Revista de Psicoanálisis* Nº 1, pp. 42-63, Santiago de Chile: UNAB.
- (2013) *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El cuenco de plata
- (s.f.) Afiche promocionando una conferencia de Baños Orellana titulada *El yo especular del joven Lacan y el Yo trascendente del joven Sartre, o de la insumisión del psicoanálisis a la filosofía*.
- Balibar, E. (2007) El estructuralismo: ¿Una destitución del sujeto?, en: *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, Nº 4-5, pp. 155-172.
- Barthes, R. (1993) *El placer del texto, seguido por Lección inaugural de la cátedra de la Semiología lingüística del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977*. México: Siglo XXI editores.
- (1986) El grano de la voz, en *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (2003) *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca
- Bibring, E. (1943) The Conception of the Repetition Compulsion, en *Psychoanalytic Quarterly*, XII, Nº 4.
- Bolla, L. (2014) El yo sobre la línea de ficción: análisis de las concepciones de Sartre y Lacan. En Karczmarczyk, P. et al (editor), *El sujeto en cuestión. Abordajes contemporáneos*, Universidad Nacional de La Plata.
- Borch-Jacobsen, M. (1995) *Lacan, el amo absoluto*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2007) Érase una vez... en *El libro negro del psicoanálisis. Vivir, pensar, y sentirse mejor sin Freud*. Meyer, C. (comp.) Buenos Aires: Sudamericana.

- Borges, J. ([1949] 2011) *El inmortal. Obras completas. Cinco*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1960) Borges y yo. En *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé
- (1971) Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, en *Ficciones*. Madrid: Alianza
- Bühler, C. (1931) *Kindheit und Jugend. Genese des Bewusstseins*. Leipzig: Hirsdel.
- Caruso, P. (1969) *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Ceballos, J. (2000) La estructura en psicoanálisis. Influencia y diferencia del estructuralismo. En Soler et al. *El sujeto en la experiencia analítica. Segundas jornadas de intercambio*. Rosario: UNR Editora.
- (2012) Elección de neurosis, determinismo y acto. En *Actas de jornadas de investigación Investigar y educar desde una visión crítica de la LES*. Año II, Vol. II, mayo de 2013. ISSN 2313-9536. Setiembre de 2012. Rosario, Argentina, UNR, Facultad de Psicología, SCyT
- (2014) Sartre y Lacan. Diálogo sobre el determinismo y la causalidad en psicoanálisis. En *Actas de jornadas de investigación La formación del Psicólogo en la Universidad pública* Año IV, Volumen IV mayo de 2015. ISSN 2313-9536. 3 y 4 de noviembre de 2014, UNR, Facultad de psicología, SCyT.
- (2016) La causalidad esencial de la locura de Lacan y su relación con la elección original de Sartre. Relevancia clínica. En *VI Jornadas de Investigación en Psicología. La Universidad Pública y su compromiso con la comunidad. Aportes de la investigación en Psicología*. SCyT, Facultad de Psicología UNR: 25 y 26 de agosto 2016
- (2018) *Psicoanálisis y arte: suspensión de la significación fálica, satisfacción de la pulsión*. Revista Psicología Digital. Revista del Programa Problemáticas Contemporáneas. Psicoanálisis, Ciencia, Ciencia Cognitiva, UNR. Año Cinco N° 6| Julio
- Cabestan. Ph. & Tomes, A. (2001) Entrada Psychanalyse existentielle, En *Le vocabulaire de Sartre*. Paris / Ellipses
- (2005) Sartre et la psychanalyse cécité ou perspicacité *Cités*, 22(2), 99-110. DOI 10.3917/cite.022.0099
- (2013) *L'inconscient est structuré comme un langage*. Sartre et le primat lacanien du signifiant. *Les Temps Modernes*, 674-675(3), 34-50. Doi 10.3917/ltn.674.0034.
- (2014) *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Le désir et son échec dans l'œuvre de Sartre. *SOFIA Vol. 3, N° 1* Vitória (ES)
- Charbonneau, M. (1999) An Encounter Between Sartre and Lacan. *Sartre Studies International*, 5 (2) pp. 33-44. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/23512690>.
- Cohen-Solal, A. (1990) *Sartre (1905-1980)* Barcelona: Edhasa.
- Corniglio, F. (2013) El niño lacaniano, entre Bühler y Kojève (1938-1948). En *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación. Noveno Encuentro de Investigadores de Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología UBA, Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.aacademica.org/000-054/119>
- (2014) Algunas referencias de Lacan a la Psicología del Desarrollo de Charlotte Bühler (1936-1948) En *Psicología em Pesquisa UFJF* 8(1) [41-52] Janeiro-Junio.doi:10.5327/z1982-1247201400010005

- Dagfal, A. (2009) El encuentro de Lacan con Lévi-Strauss: del poder de la imagen a la eficacia del símbolo. En AAVV.: *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- (2012) Sartre y Lacan. La noción de sujeto como problema. (1936-1949). En *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX. Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, UBA, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.aacademica.org/000-072/759>
- Damourette, J., Pichon, E. (1911-1946) *Des Mots à la Pensée: Essai de Grammaire de La Langue Française*. Paris: D'Artrey: 1911-1940, 7 volúmenes
- De Beauvoir, S. (1961) *La invitada*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- (1966) *La plenitud de la vida*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires
- Deleuze, G. (2003) *Francis Bacon: the logic of sensation*. Londres: Acontinuum.
- (2005) *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983) *Percepto, afecto y concepto*, en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- (1985) *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Bs. As.: Paidós.
- ([1969] 2005) *Lógica del sentido*. Bs. As.: Paidós.
- Demoulin, C. (2004) Sartre, de la mauvaise foi à l'ontologie. *L'en-je lacanien*, no 2(1), pp. 129-148. Doi 10.3917/enje.002.0129.
- Descartes, R. (1995) *Discurso del Método*. Madrid: Espasa Calpe.
- Descombes, V. ([1979] 1988) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* Madrid: Cátedra.
- Dosse, F. (2004) *Historia del estructuralismo. Tomo 1. El campo del signo 1945-8*. Madrid: Akal.
- Eribon, D. (1995) *Foucault habla de sus contemporáneos*. Buenos Aires Ediciones Nueva Visión.
- Estrin, D. (2002) *Lacan día por día*. Buenos Aires. Editorial Pieatierra.
- Farge, A. (1991) *La atracción del archivo*. Valencia, Ediciones Alfons el magnánim.
- Ferrater Mora, J. (1964) *Diccionario de filosofía. Volúmenes I, II, III y IV*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Foucault, M. [1969] (1990) *¿Qué es un autor?* México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Freud, S. ([1896] 1992) Carta 52. En *Sigmund Freud O.C., Vol. I (1886-99)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1900] 1991) La interpretación de los sueños (primera parte) En *Sigmund Freud O.C., Vol. IV*. Buenos Aires: Amorrortu. (Freud: 1912,
- ([1912] 1986a) Algunas observaciones sobre el concepto de inconsciente. En *Sigmund Freud, O. C., Vol. XII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1913] 1986b) La disposición a la neurosis obsesiva. Una aportación al problema de la elección de neurosis. En *Sigmund Freud, O. C., Vol. XII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1908] 1979) El poeta y la fantasía. En *Sigmund Freud O.C., Vol. IX*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1908] 1979b) Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En *Sigmund Freud O.C., Vol. IX*, Buenos Aires: Amorrortu.

- ([1912]1976) Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología del amor, II. En *Sigmund Freud O. C.*, Vol. XI, Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1912] 1986a) Sobre los tipos de contracción de neurosis. En *Sigmund Freud, O. C.*, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1912] 1986b) Sobre la dinámica de la transferencia. En *Sigmund Freud O.C.*, Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1915] 1984) Lo inconciente. En *Sigmund Freud, O. C.*, Vol. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1920] 1979a) Más allá del principio del placer. En *Sigmund Freud, O. C.* Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1921] 1979b) Psicología de las masas y análisis del yo. En *Sigmund Freud, O. C.* Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1923] 1984a) El yo y el ello. En *Sigmund Freud, O.C.* Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu
- ([1930] 1992) El malestar en la cultura. En *Sigmund Freud, O.C.* Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu
- ([1924] 1984b) El problema económico del masoquismo. En *Sigmund Freud O. C.*, Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1933] 1991) 31 conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. En *Sigmund Freud O. C.*, Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- ([1937] 1990) Análisis terminable e interminable. En *Sigmund Freud, O. C.*, Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gerassi, J. (2011) *Conversations with Jean-Paul Sartre, Perry Anderson, Ronald Frazer, Quintin Hoare and Simone de Beauvoir*. London: Seagull Books.
- Guillerault, G. (2005) *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Giordano, A. (2005) *Modos del ensayo. De Borges a Piglia*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Gómez, G. (2012) El poder organizador de la imagen. En *Revista Affectio Societatis*, Vol. 9, Nº 16, Departamento de Psicoanálisis, Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>
- Grieco, T. (2013) El advenimiento del sujeto y su relación con la libertad en psicoanálisis. UBACYT. En *V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XX. Jornadas de Investigación IX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, UBA, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.aacademica.org/000-054/721>
- Groel, D. (2021) Material audiovisual de la Diplomatura en Filosofía y Psicoanálisis. UCES. <https://www.uces.edu.ar/educacion-distancia/curso/17261/diplomatura-filosofia-psicoanalisis>
- Hartmann, H. ([1939] 1987) *La psicología del yo y el problema de la adaptación*. Buenos Aires: Paidós.
- Hegel, G. ([1807] 1966) *Fenomenología del espíritu*. Madrid: FCE.
- (1997) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.
- Howells, C. (1992) *The Cambridge Companion to Sartre* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge University Press. doi: 10.1017/CCOL0521381142
- Hyppolite, J. (1992) *La libertad en Sartre*. Buenos Aires: Almagesto.

- Ingala Gómez, Emma (2012) *Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan*. Tesis dirigida por José Luis Pardo Torío y Monique David-Ménard. Universidad Complutense de Madrid. Université Paris Diderot (Paris 7) Madrid.
- Jameson, F. ([1977] 1995) *Imaginario y simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Janet, P. (1909) *Les névroses*. París / Ernest Flammarion.
- Jaspers, K. (1928) *Psychopathologie générale*. París : Alcan.
- Kant, I.([1781] 2005) *Crítica de la razón práctica*. México: FCE.
- Kojève, A. (2013) *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Editorial Trotta.
- ([1947] 2016) *Hegel et Freud : essay d'une confrontation interprétative*. *La Cause Du Désir* 2016/2 (Nº. 93), pp. 153-160.
- Klein, M. (2008) Amor, Culpa y reparación y otros trabajos (1921-1945) En *Obras completas de Melanie Klein*. México: Paidós.
- ([1930] 1964) La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo, en *Contribuciones al psicoanálisis*. Buenos Aires: Horme.
- Kripper, A. (2017) El "tú eres" de Lacan: entre Pichon y Damourette, Heidegger y Benveniste. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV. Facultad de Psicología, UBA: Buenos Aires.
- Kristeva, J. (2001) *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*. Buenos Aires: Eudeba.
- ([1969]1978) *Semiótica I y II*. Madrid: Editorial fundamentos.
- Kuri, C. (1995) *La argumentación incesante: Ensayos psicoanalíticos*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- (1995) La sublimación, estética de lo pulsional, en *La argumentación incesante. Ensayos psicoanalíticos*. Rosario: Homo Sapiens
- (2007) *Estética de lo pulsional. Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- (2011a) Contingencia e inconsciente. (Determinación y decisión, a partir del problema de la causalidad y la 'elección de neurosis'. Proyecto de investigación. SCyT. UNR Rosario.
- (2011b) *La contingencia y lo inconsciente, el psicoanálisis y la vida*. Desgrabación sin corrección del autor. Conferencia dictada en el marco del ciclo El psicoanálisis en lectura. Buenos Aires.
- (2012) Contingencia e Inconsciente. Derivaciones de la tensión entre ética y psicopatología. Resumen presentado en Posdoc. Sin datos.
- (2014) Exposición en Seminario "Acto e identificación" de la Maestría en psicoanálisis. Facultad de Psicología. UNR. Inédito.
- (2016) *Nada nos impide, nada nos obliga. De la contingencia en psicoanálisis*. Rosario, Nube Negra.
- Lacan, J. (1929a) y Heuyer *Paralysie générale avec syndrome d'automatisme mental, L'Encéphale*, 9.
- & Courtois, A. (1930a) *Psychose hallucinatoire encéphalitique, Annales Médico-Psychologiques*. Nro. I, 1930. Pp. 284-5, y también en *L'Encéphale*, 4, 1930, p. 331
- & Schiff y Schiff-Wertheimer (1930b) *Troubles mentaux homodromes chez deux frères hérédosyphilitiques*, 1930. *L'Encéphale*, Nro.: 1, 1931, Págs.: 151-54.
- ([1932] 1976) *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. México: Siglo XXI.

- (1933) El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia. En *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. México / Siglo XXI.
- & Heuyer, G. (1933c) Un cas de perversion infantile par encéphalite épidémique précoce diagnostiquée par un syndrome moteur frustré. En *Annales Médico-Psychologiques*, N° 11, 1933, pp. 221-223.
- (1933d) Alcoolisme subaigu à pouls normal ou ralenti. Coexistence du syndrome d'automatisme mental, 1933. En *Annales Médico-Psychologiques*. N° II, 1933, pp. 531-546
- (1935) Psychologie et esthétique, compte-rendu sur l'ouvrage de E. Minkowski, Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques, dans *Recherches philosophiques*. En *Pas tout Lacan*, pp. 114-118.
- ([1936] 1988a) Más allá del principio de realidad. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1938] 2006) De la impulsión al complejo en *Intervenciones en la S.P.P., Intervenciones y textos I*, Buenos Aires: Manantial.
- ([1938] 2012b) Los complejos familiares en la formación del individuo. Ensayo de análisis de una función en psicología. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1945] 1988b) El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- [1946] (1988c) Acerca de la causalidad psíquica, en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1948] 1988d) La agresividad en Psicoanálisis en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1949] 1988e). El estadio del espejo como formador de la función del Yo [Je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica, en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1951] 1995). Algunas reflexiones sobre el yo, en Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis, N° 41. Buenos Aires: Eolia.
- ([1951] 1988f). Intervención sobre la transferencia. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1953] 1988g) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1953] 2012c) Discurso de Roma. En *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1953] 2005) Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1953-1954] 1981). *El seminario: Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1957] 1988h) La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1954-1955] 1997) *El seminario: Libro II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1956] 1988i) El seminario sobre la carta robada, en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1954-1955] 1978). *Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil.

- ([1954-1955] 1997b). *Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*. Translated by Sylvana Tomaselli. With notes by John Forrester. New York: W.W. Norton & Company.
- ([1957] (2012a) *Intervention sur l'exposé de D. Lagache*. En *Pas-tout-Lacan (1926-1981)* Recuperado de <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
- ([1957-1958] 2007). *El seminario: Libro V. Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1958] 1989a) Juventud de Gide o la Letra y el Deseo, en *Escritos II*. México: Siglo XXI
- ([1958b] 1989b) La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- ([1957-1958] 2007). *El seminario: Libro VI. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1961] 1989c) Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad. En *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1959-1960] 1989d) *El seminario Libro VII. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1960] 1989e). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En Lacan, J., *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1962-1963] 2007). *El seminario Libro X: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1963-1964] 1990). *El seminario Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- ([1966-1967]. *El seminario Libro XIV: La lógica del fantasma*. Inédito.
- ([1966] 1990) *Écrits*. París: Editions du Seuil.
- ([1966] 1988). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ([1966] 1989f). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1971) *Lectura estructuralista de Freud*. México: Siglo XXI Editores.,
- ([1975] 2012a) Yale University, Kanzer Seminar. En *Pas tout Lacan*. Publicado originalmente en *Scilicet* n° 6/7, 1975, pp. 7-31.
- ([1980] 1989) El señor A, en *La escuela. Textos institucionales*. Buenos Aires: Manantial.
- (2001) *Autres Écrits*. Paris : Editions du Seuil.
- ([2001] 2012b) *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- ([2001] 2012c) Radiofonía, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- ([2001] 2012d) Proposición del 9 de octubre de 1967, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012a) *Pas-tout-Lacan (1926-1981)* Recuperado de <http://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
- (s.f.) El primerísimo Lacan. 40 intervenciones tempranas. (1933-1953) Editor Lutereau, L. Buenos aires: Non Liqueur Ediciones.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J-L. (1981) *El título de la letra: (una lectura de lacan)*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.
- Lagache, D. ([1957] 1959) La fascinación de la consciencia por el yo. En *Revista Centro*, N° 13. Buenos Aires: S.E.
- ([1961] 1968) Psicoanálisis y estructura de la personalidad. (1968) *Revista uruguaya de psicoanálisis (En línea)* (X 01-02)
- Lagache D.; Rosemblum, E. (1982). *Oeuvres IV (1956-1962): Agressivité, structure de la personnalité et autres travaux*. Paris, PUF.

- Laplanche, J. & Leclaire, S. ([1966] 1970) El inconsciente: un estudio psicoanalítico. En *El inconsciente. (Coloquio de Bonneval)*, bajo la dirección de Henry Ey. México: Siglo XXI editores.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1924) *Vocabulaire de la psychanalyse*. Bajo la dirección de Daniel Lagache. París *Presses Universitaires de France*.
- ([1924] 2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Bajo la dirección de Daniel Lagache. Buenos Aires: Paidós.
- Lapouge, G. (1966) Sartre contra Lacan: batalla absurda. *Le Figaro littéraire*, 1966, n° 1080. Trad. de María José Muñoz y Juan Bauzá.
- Le Gaufey, G. (1998) *El lazo especular. Un estudio transversal de la unidad imaginaria*. México / EPEELE
- Leguil, C. (2012) *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*. Préface de Jacques-Alain Miller. Paris- Navarin. Le champ freudien.
- (2013) Usos lacanianos de la ontología. *Virtualia. Eol*, N° 27, diciembre. 2013. <http://virtualia.eol.org.ar/>
- Lévi-Strauss, C. ([1958] 1968) Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental [1952], en *La antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lombardi G. (2008) Predeterminación y libertad electiva. En *Revista Universitaria de Psicoanálisis*. Año 8. Sección: El Psicoanálisis y el Acto. UBA. Buenos Aires.
- (2015) *La libertad en psicoanálisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- & Lutereau, L. (2011) Libertad y trauma: aproximación a la noción de "momento electivo" desde la filosofía sartreana. En *Anuario de investigaciones*, 18, 87-93. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16862011000100062&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862011000100062&lng=es&tlng=es)
- López, H. (2009) *La instancia de Lacan: actualidad de la instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Mar del Plata: Eudem.
- López-Domínguez, V. (1996) Hegel y Sartre a través de la mediación de Kojève, en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*. p. 159-17. Madrid: s.e..
- Lucchelli, J. (s.f.) Lacan a-t-il vole Kojève? Recuperado de [https://www.academia.edu/31464916/LACAN\\_A-T-IL\\_VOLE\\_KOJEVE\\_.pdf](https://www.academia.edu/31464916/LACAN_A-T-IL_VOLE_KOJEVE_.pdf)
- (2017) *Lacan, de Wallon à Kojève*. París: Editions Michelle.
- (2018) "Para Kojève quien fue mi maestro (verdaderamente el único)". *Encuentro "Europe Kojève 2018*, en el Parlamento Europeo, Bruselas, 7 de junio de 2018. <http://confrontations.org/events/europe-kojeve-2018/>
- (2018). *A propos de l'origine du Schéma en Z de Jacques Lacan*, en *Revue du MAUSS* (online)
- Lutereau, L. (2012a) Libertad y trauma. La elección en psicoanálisis. En Bertorello, A., et al (comp.) *Deseo y libertad: Sartre y el psicoanálisis*. Buenos aires: Letra Viva.
- (2012b) *La forma especular: Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Masotta, O. (1968 / 2010) La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache. En *Consciencia y estructura*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Mannoni, M. (1980) *La teoría como ficción. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*. Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo.
- Miller, J-A. (1996) *Un comienzo en la vida. De Sartre a Lacan*. Barcelona: Síntesis.

- (1996) An introduction to Seminars I and II. Lacan's Orientation Prior to 1953 (I) (II) (III) En *Reading Seminars I and II Lacan's Return to Freud*. Albany: State University of New York Press.
- (1999) *L'orientation lacanienne. L'expérience du réel dans la cure analytique*. Curso del 17 de marzo. Departamento de psicoanálisis Universidad Paris VII. Inédito. Citado por Leguil 2012.
- (2002) *Un debut dans la vie*. Paris: Gallimard.
- (2006) Las patologías del yo en el análisis. En *Introducción a la clínica lacaniana*. Barcelona: Gredos.
- (2011) Seminario *L'Être et l'un*. Inédito. En [disparates.org/lun/](http://disparates.org/lun/)
- Merleau-Ponty, M. ([1960] 1964) El lenguaje indirecto y las voces del silencio. En *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Muller, F. & Tolini, D. (2013) Sartre y Lacan: reflexiones en torno a las nociones de Conciencia y Sujeto. *Actas del Encuentro Argentino de Historia de la Psiquiatría, la Psicología y el Psicoanálisis / Vol.14* (2013)
- Muñoz, P. (2012) *Lacan con y contra Sartre. La libertad del deseo/ el deseo de libertad*. En Bertorello, A. et al (comp.) *Deseo y libertad: Sartre y el psicoanálisis*. Buenos aires: Letra Viva.
- (2013) Paradojas del sujeto y la libertad en psicoanálisis. *Anuario de investigaciones*, Vol. XX, pp. 131-143. Universidad de Buenos Aires. Bs. As.
- (2014) *Des-encuentros entre fenomenología y psicoanálisis. Volumen I*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ogilvie, B. ([1987] 2010) *Lacan. La formación del concepto de sujeto. (1932-1949)*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Onfray, M. (2011) *Freud: el crepúsculo de un ídolo*. Madrid, Taurus.
- Pichon, E. (1938) La personne et la personnalité vues à la lumière de la pensée idiomatique française, en *Revue française de psychanalyse. XII*.
- Politzer, G. ([1928] 1966) *Crítica de los fundamentos de la psicología. El psicoanálisis*. Bs. As.: Editorial Jorge Álvarez.
- (1961) *Principios elementales de filosofía*. Buenos Aires: Hemisferio.
- Rimbaud, A. (1995) *Iluminaciones; Cartas del vidente*. Madrid: Hiperión.
- Ramírez, M. (2009) Una salida para el problema del fin del análisis. En *Affectio Societatis N° 10/ junio*. Medellín: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.  
Recuperado de <http://antares.udea.edu.co/~psicoan/affectiopresentacion.htm>
- Ramírez, N., Mantegazza, R. & Boxaca, J. (2011). Lo electivo de la intervención analítica. En *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación VII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Facultad de Psicología. UBA.  
Recuperado de <http://www.aacademica.org/000-052/854>
- Ricoeur, P. (1963) *Structure et herméneutique*, en *Esprit*, 322.
- Ritvo, J. (2012) *El sujeto y la angustia*. En Bertorello, A. & Lutereau, L. (comp.) *Inconsciente y verdad*. Buenos aires: Letra viva.
- (1991) *Repetición: azar y nominación*. Rosario: Editores de La Perra
- (1993) *La inquietancia de la lengua*. En Lasic, N. y Szumiraj, E. (comp.) *Joyce o La travesía del lenguaje. Psicoanálisis y literatura*. FCE. Buenos aires.

- (1994) *La causa del sujeto: acto y alienación*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- (2002) Acto, decisión, alienación. En *Conjetural* N° 38. Buenos Aires.
- (2004) *Del padre. Las políticas de su genealogía*. Buenos Aires: Letra Viva.
- (2009) Las fórmulas de la sexuación o el atascamiento de Lacan. La feminidad como límite. En *Figuras de la feminidad*. Buenos Aires: Letra Viva.
- (2014) Oscura libertad, *Imago Agenda n° 180*, abril - mayo.
- Rosenfeld, D; (1972). La obra de Daniel Lagache en el psicoanálisis francés: algunas correlaciones con las ideas de Jean Paul Sartre y Melanie Klein. *Revista de Psicoanálisis*. 29(04), pp. 747-766.
- (1971) Sartre y la psicoterapia de los grupos. Buenos Aires: Paidós.
- Roudinesco, É. ([1993] 1994) *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Bs. As.: Fondo de Cultura económica.
- Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011) ¿Por qué tanto odio? Buenos Aires: Libros del. Zorzal.
- Regnault, F. (1995) *El arte según Lacan*. Barcelona: Atuel-Eolia.
- Safouan, M. (2008) *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*.
- Sartre, J-P. [1936] 1981) *L'Imagination*. Paris: Quadrige/PUF.
- ([1936] 1967) *La imaginación*. Buenos Aires : Sudamericana.
- [1936-1937] *La transcendance de l'ego Esquisse d'une description phénoménologique*. En *Recherches Philosophiques N° 6, 1936-1937*, pp. 85-123. Paris
- [1936-1937] (1968) *La Trascendencia del Ego. Bosquejo de una descripción fenomenológica*. Traducción de O. Masotta. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- ([1938] 1988) *La náusea*. Madrid: Alianza
- ([1939] 1960) Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad, en *Situaciones I. El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.
- ([1940] 1964) *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- ([1943] 1989) *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducción de Juan Valmar. Buenos Aires: Losada.
- ([1946] 1996) *Muertos sin sepultura*. Buenos Aires: Losada.
- ([1948] 1973) *Las manos sucias*. Buenos Aires: Losada
- ([1944] 2001) *A puerta cerrada*. Traducción de Aurora Bernárdez. Bs. As. Losada.
- ([1946] 1947). *Baudelaire*. Buenos Aires: Losada.
- ([1959] 1973) *Los secuestrados de Altona*. Buenos Aires: Losada
- ([1949] 1960) La república del silencio. En *Situations III*. Buenos Aires. Losada.
- (1963) Cuestiones de método. En *Crítica de la razón dialéctica. T.1*. Buenos Aires: Losada.
- ([1966] 1994) Antropología y psicoanálisis. En *Situaciones IX: El escritor y su lenguaje y otros textos*. Buenos Aires: Ediciones Losada.
- ([1969] 1994) Diálogo psicoanalítico. El Hombre del magnetófono. *Situations IX, El escritor y su lenguaje y otros textos*, Bs. As.: Ediciones Losada.
- ([1972] 1975) *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- ([1984] 1985) *Freud. Un guion*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Sauval, M. (1997) Acerca de la causalidad psíquica. Lectura y comentarios. *Seminario Introducción a la enseñanza de Lacan*. EduPsi. (www.sauval.com)

- Serres, M. (1991) *El paso del noroeste*. Madrid: Editorial Debate.
- Segovia, T. (1971) Nota del traductor. En *Lectura estructuralista de Freud*. (Lacan 1971) México: Siglo XXI.
- Segovia, T. (1983) Nota del traductor. En *Escritos 1* (Lacan, 1988). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Simonelli, T. (2014) De Heidegger a Lacan. *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*. Universidad de ciencias empresariales y sociales. Año 4, No. 1.
- Simont, J. (2013). Le choix originel: destin et liberté. *Les Temps Modernes*, 674-675(3), 68-93. DOI: 10.3917/lm.674.0068.
- Spoehr, B. (2011) A noção de psíquico na teoria do imaginário de Sartre. *Psicologia USP* 22(4), 907-925 São Paulo: Psicologia Universidade Federal de Santa Catarina. Tesis de Maestría en Filosofía defendida 2009.  
[http://www.tede.ufsc.br/tedesimplificado/tde\\_arquivos/31/TDE-2010-03-03T150203Z-1316/Publico/PFIL0107-D.pdf](http://www.tede.ufsc.br/tedesimplificado/tde_arquivos/31/TDE-2010-03-03T150203Z-1316/Publico/PFIL0107-D.pdf).
- Soler, C., (1980) La elección de la neurosis en Soler, C. *Finales de Análisis*, Buenos Aires: Manantial.
- Thompson, S. & Frydman, A. (2010) Acerca de los momentos electivos en la producción y tratamiento de las neurosis. En *Anuario de investigaciones*, 17, 141-147. Buenos aires: Universidad de Buenos Aires. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-16862010000100058&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862010000100058&lng=es&tlng=es).
- Tolini, D. (2015) La introducción de las nociones de «yo» y de «sujeto» en la obra de lacan: una interpretación de sus condiciones de posibilidad y de sus problemas subyacentes. En *Memoria del 5to Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Psicología. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52277>
- (2015) La introducción de las nociones de «yo» y de «sujeto» en la obra de Lacan: una interpretación de sus condiciones de posibilidad y de sus problemas subyacentes. En *Memoria del 5to Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Psicología. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52277>
- Van Haute, P. (1990) *Psychanalyse et existentialisme*. A propos de la théorie lacanienne de la subjetivité. *Man and World* 23453-472 - Netherlands Kluwer Academic Publishers.
- Vassallo, S. (2006) *Sartre-Lacan. El verbo ser : entre concepto y fantasma*. Prefacio de François Regnault. Buenos aires: Catálogos.
- (2006a) La libertad sartreana y el psicoanálisis. En H. González, *Jean-Paul Sartre: Actualidad de Un Pensamiento* Buenos Aires: Colihue.
- (2012) Acto y libertad. Su emergencia en la trascendencia del ego de J.-P. Sartre. En Bertorello, A. et al (comp.) *Deseo y libertad: Sartre y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Vauday, P. (2006) Sartre: El reverso de la fenomenología. En H. González, *Jean-Paul Sartre: Actualidad de Un Pensamiento* Buenos Aires: Colihue.
- Wahl, J. (1960) *Tratado de metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wallon, H. (1938) Responsable del Tomo VIII, *La vie mentale*. En *Encyclopédie Française*, dirigida por Lucien Febvre. Paris: Éditions sociales.

- Wallon, H. ([1934] 1964) *Los orígenes del carácter en el niño. Los preludios del sentimiento de personalidad*. Buenos Aires: Editorial Lautaro.
- Wallon, H. (1975) *Los orígenes de la afectividad en el niño*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zafiropoulos, M. (2002) *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre. (1938-1953)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006) *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.
- Žižek, S. (2010) *Lacan: Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal