

La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache

La lectura del trabajo de Jean Paul Sartre, conjuntamente 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. La trascendencia del Ego, publicado en Recherches Philosophiques del año 1936-37, debe ser considerado en un sentido como un trabajo de juventud de Sartre. Con respecto al desarrollo interno de la obra de ese pensador tiene sobre todo valor histórico para nosotros. El mismo Sartre, en la sección de El Ser y la Nada dedicada a la relación con los otros, ha vuelto sobre él para recordarnos que no había logrado entonces una valedera superación del solipscismo. Hay sin duda una diferencia profunda entre el pensador que no había publicado aún su "ensayo de ontología fenomenológica" y el Sartre actual vuelto hacia otros problemas; y quien recientemente ha declarado que el único cuerpo de doctrina que merezca hoy el nombre de pensamiento es para él la filosofía marxista. En Questions de Methode¹ escribe estas palabras en las que manifiesta su juicio presente sobre su propio pensamiento pasado: "y puesto que debo hablar del existencialismo, se comprenderá que lo tengo por una ideología: es un sistema parasitario que vive al margen del Saber, que se le ha opuesto primero y que hoy trata de integrarse a él".

Sin embargo, la comprensión, a través del artículo de Lagache, de las conexiones que el trabajo del 37 mantiene con las necesidades y dificultades actuales de la conceptualización psicoanalítica, tiene la virtud de hacernos pensar que la descripción de la relación de la conciencia con el Yo guarda todavía hoy todo su valor. Como siempre, hay que lamentar que los pensadores, cuando critican sus reflexiones anteriores, no lo hagan desde el nivel de análisis inmanente a esas reflexiones; quiero decir, que Sartre no haya reescrito aquel trabajo y que sólo nos avise que está superado, mientras prepara su obra de moral, escribe sobre política, establece las bases para una estética comprometida o se plantea el urgente problema del método. Pero no podríamos reprocharle nada: un filósofo no es una

¹ Les Temps Modernes, N° 139, set. 1957.

voluntad arbitraria que se da a sí mismo el orden de sus temas de reflexión, sino una espontaneidad subyugada, que piensa libremente los temas cuyo orden en cambio le impone la historia. En una época en que el marxismo, como dice Sartre, se ha encarnado definitivamente en las masas, y donde el pensador desde el silencio de su mesa de trabajo no puede permanecer extraño a ese lejano pero viviente palpar, se hace imprescindible volverse a los problemas más inmediatos de la posibilidad y condiciones del pasaje del existencialismo al marxismo.

De cualquier manera en *El Ser y la Nada* hay algunas indicaciones que nos pueden guiar en la lectura del trabajo de 1937 para que podamos recuperar lo que debe permanecer válido para nosotros. Se trataba entonces, se nos dice, de evacuar de la conciencia todo lo que le fuera extraño. Y el título del trabajo, que invierte las dos palabras de la noción husserliana de Ego trascendental, nos recuerda, desde el comienzo mismo, la utilidad de la postura sartriana: el Yo no se encuentra aislado de la experiencia sino sumido en ella. La noción de "trascendental" a la que se refiere la expresión de Husserl señala hacia la esfera francamente monádica que nos queda cuando hemos hecho caer, bajo la última reducción, todo contacto con lo real. En este sentido "trascendental" apunta a la noción de una esfera liberada de todo contacto sensible: es la esfera de las vivencias puras en la que se constituye la unidad del mundo y su significación. ¿Pero dónde colocar ese polo unificador sino en la conciencia? ¿Pero que sería de la traslucidez primera de la conciencia en cuyo interior se le inserta una nueva traslucidez? ¿Cómo seguir conservando entonces el principio fenomenológico de la intencionalidad? ¿No es suficiente con la conciencia para asegurarse un principio estructurante de la unidad de las vivencias? El desdoblamiento del Ego en un Yo puro y en un Yo empírico, traía como consecuencia la introducción del Yo puro en el seno de la conciencia, esto es, la introducción de un principio immanente de interioridad ahí donde la conciencia había quedado definida por un arrancamiento de sí hacia fuera de sí. Era imprescindible entonces expulsar al Yo fuera de la conciencia para colocarlo en el lugar que le corresponde de hecho: en medio de la experiencia, entre los objetos del mundo. Cuando Sartre habla de "trascendencia del Ego" se coloca entonces en las antípodas de Husserl. Y cuando habla de "objetos trascendentes" se refiere a los objetos del mundo, entre los que se encuentra el Yo, exteriores a la conciencia, con las cuales ésta mantiene una relación intencional. En la percepción, por ejemplo, el "campo de conciencia" de un objeto se constituye con el objeto sensible, apuntado por la conciencia, y con el hábito no-temático de sus horizontes correspondientes. En la imaginación, aunque de distinto modo, los objetos también son trascendentes, en tanto que contra la "ilusión de immanencia"² el objeto imaginario no está en la conciencia. Como el objeto, entonces, de una

² Ver Sartre, *Lo imaginario*.

exploración perceptiva, o como el objeto extra-consciente de un acto de imaginación, el Yo se encuentra fuera de la conciencia y el principio fenomenológico de la intencionalidad es válido también para él. No hay un Yo fuera de la experiencia sino un Yo en medio del mundo, intencionado por la conciencia, que al mismo título que los objetos de la actitud natural debe caer bajo el golpe de la epojé.

Si nada puede entonces habitar una conciencia se terminan entonces esas conciencias pobladas de simulacros de cosas, los objetos quedan recolocados en el mundo y la conciencia, que no contiene ni encierra nada, carece de interioridad. Expulsada la interioridad de mi conciencia la significación de mis actos se coloca por fuera de mí, a media distancia entre mi conciencia y las otras conciencias y yo no sé de mi mismo más de lo que los otros saben de mí: mi comportamiento puede ser leído tanto desde afuera como desde adentro, hay una unidad de la psicología y los procedimientos de un conductismo molar tienen el mismo valor para acceder a su comprensión que los datos de una psicología introspeccionista.

Pero toda esta concepción nueva y fructífera, nos dice Sartre, quedaría negada en su raíz misma si aceptáramos la noción de un Ego trascendental. Contra Ideas I es preciso reivindicar las Investigaciones lógicas y postular la trascendencia del Ego. Y cuando en El Ser y la Nada agrega que esto no era suficiente y que para superar el solipcismo es preciso instalar a las otras conciencias en el ser mismo de la traslucidez primera de la conciencia trascendental, no niega en cambio la utilidad del paso adelante dado en el trabajo de 1937.

La purificación del campo trascendental, la expulsión del Yo por la que éste no es más "estructura esencial de la conciencia", la crítica a la noción de interioridad: he ahí entonces el aporte de una descripción de la conciencia que, negando una determinada postura husserliana, queda en cambio fiel a sus postulados fundamentales. Y esa fidelidad tiene la virtud de hacernos recordar, contra la línea inaugurada por Heidegger, que un fenomenólogo no tiene derecho de desentenderse de aquello que está en la base de la actitud que profesa: la descripción de la estructura constitutiva de la conciencia.

Pero entonces todo lo que hay de válido en este trabajo impregna su lectura de una fuerte sabor polémico. Y se sabe que no se puede hablar del valor polémico de la fenomenología sartriana sin verse operar un reenvío inmediato a los trabajos de Maurice Merleau-Ponty. Este pensador, compañero de Sartre desde los años de su formación en la Escuela Normal y que durante largo tiempo fuera codirector de Les Temps Modernes, se nos aparece desde sus primeras publicaciones como realizando un diálogo constante, y generalmente fecundo, con la obra de Sartre. Son innumerables los puntos en común de su filosofía con la de Sartre, pero cuando las diferencias no quedan expresamente manifestadas por Merleau-Ponty, se puede descubrir sin mucha dificultad en algunos capítulos de La Estructura del compor-

tamiento y de La fenomenología de la percepción una sorda censura a las posiciones de Sartre. Hoy (después que Merleau-Ponty ha realizado un repudio vertical del pensamiento marxista y cuando simultáneamente su pensamiento va adquiriendo derecho de ciudad cada vez más importante dentro del círculo de pensadores católicos, y en momentos en que Sartre, en cambio, se encuentra lanzado a un diálogo abierto con el materialismo dialéctico) tendríamos motivos para dudar de que todo fuera demasiado correcto en sus reproches a Sartre. Pero el argumento quid pro quo no debe hacernos olvidar el valor correctivo de los reproches de Merleau-Ponty, que entendemos el propio Sartre se ha preocupado en asimilar.

- M — Después de haber transitado a lo largo de La Trascendencia del Ego el lector dará seguramente toda la razón a estas palabras con las que Merleau-Ponty caracterizaba la primera época de la reflexión sartriana: "se podría desear que esta libertad se realice en imágenes literarias más pesadas"³ que hacen pensar, aunque no sin equívoco, en estas otras con las que Sartre define a la conciencia: "es toda ligereza, toda traslucidez".⁴ Pero no se podría reconocer en nada su filosofía en la descripción injusta y apasionada que de ella hace en un capítulo de Las aventuras de la dialéctica, del mismo modo que sería difícil reconocer en este libro el pensamiento de Marx. Las impugnaciones que Merleau-Ponty le hace a Sartre podrían ser condensadas en estas tres: a) en su filosofía no hay pasaje de la conciencia a las cosas, del para-sí al en-sí y su ontología deja de lado los datos de la descripción fenomenológica de un suelo primordial anterior a la diferenciación sujeto-objeto; b) la conciencia sartriana, aislada de las cosas, no se conecta con ellas más que bajo condición de reducir a cero la opacidad del mundo; ella es "coextensiva" al mundo y es el demiurgo de la traslucidez de sus objetos; c) en Sartre sólo hay la conciencia enfrente de las cosas, no hay "intermundo", y la noción misma de intersubjetividad o de "verdad a hacer" no tiene cabida en su filosofía.

Para contestar o examinar la profundidad, o la verdad, de estos reproches debiéramos internarnos en un trabajo doble, de crítica de textos por un lado, y en una interpretación inmanente de la totalidad de la obra sartriana, que no podemos intentar por ahora. Sin embargo, la simple lectura de la "Conclusión" de La Trascendencia del Ego, si no demuestra que Merleau-Ponty está completamente desencaminado, señala en cambio su sospechoso y excesivo apresuramiento. Por ahora nos basta señalar (y esto para validar el nivel de análisis sartriano, la descripción de la relación de la conciencia con sus objetos) el poco cuidado técnico, o la absoluta indiferencia, que en La fenomenología de la percepción, pone el autor en el uso de nociones que difieren entre sí, como sujeto, yo, conciencia y para-sí. Que se relea por ejemplo el capítulo "El otro y el mundo humano" e inmediatamente se comprenderá que Merleau-Ponty designa indistinta-

³ Un auteur scandaleux, recopilado en *Sens ou no-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 96.

⁴ La trascendencia del Ego.

mente el para-sí sartriano con el término sujeto y que cuando está hablando de la conciencia, después de uno de esos habituales rodeos de la prosa que hacen perder precisión a su pensamiento, termina por asimilarla al yo. Efectivamente, es esto lo que con toda claridad señala Simone de Beauvoir en un trabajo, del que desgraciadamente no hay traducción española, y en el que contesta Las aventuras de la dialéctica: "Aplicando al amor —objeto psíquico— lo que Sartre decía del placer —erlebnis inmanente— Merleau-Ponty demuestra que está confundiendo la conciencia, presencia inmediata a sí, y el sujeto, cuyo develamiento exige una mediación. De este modo, cuando objeta al pseudo-Sartre: 'Es siempre a través del espesor de un campo de existencia que se hace mi presentación a mí mismo', no hace más que retomar una de las ideas rectoras de El Ser y la Nada. Fiel en este punto a la tesis heideggeriana según la cual la realidad humana se hace anunciar lo que ella es a partir del mundo, Sartre ha insistido siempre sobre el condicionamiento recíproco del mundo y del yo".⁵

Cuando se toma conciencia de estos malentendidos, se hace inminente, parece, tomar posición en bloque por uno u otro pensador. ¿O Sartre o Merleau-Ponty? En el plano de las posiciones políticas sería tal vez fácil para nosotros: Sartre. Sin embargo Merleau-Ponty no siempre ha sostenido las posiciones políticas que hoy sostiene y Sartre no siempre se ha mostrado atento a los acontecimientos políticos de su tiempo.⁶ Por lo mismo, y si quisiéramos adentrarnos profundamente en la conexión entre esas posiciones y las posturas filosóficas de ambos pensadores, debiéramos sin pudor retornar al nivel donde el problema verdaderamente se pone: el de la reflexión fenomenológica.

En el "Prólogo" de La fenomenología de la percepción se define con toda precisión ese "estilo" nuevo de filosofía que instaura el advenimiento de

⁵ Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme, en *Les Temps Modernes*, Nº 114-5, junio-julio de 1955.

⁶ En el art. cit. de *Sens ou no-sens*, Merleau-Ponty nos muestra cierto aspecto desconocido de la historia personal de Sartre. A los 30 años Sartre afirmaba que "la política es impensable"... Por otra parte, en lo que respecta a Merleau-Ponty, no hay que olvidar que fué él quien primero dió un paso de acercamiento al pensamiento marxista actual; a través de ese libro brillante y sensato que fué Humanismo y terror, publicado en 1947. En una nota breve publicada no mucho después en *Les Temps Modernes* hace un elogio expreso de la presencia personal de Georg Lukacs en un congreso de filosofía donde el escritor húngaro hizo un resumen de sus posiciones. Por su parte, Lukacs había aceptado el diálogo, a su modo, cuando en *¿Existencialismo o marxismo?* es mucho menos duro con Merleau-Ponty que con los trabajos de Sartre. Pero a la fecha las cosas se han invertido, y mientras Sartre apunta casi expresamente a Lukacs en su crítica a la ortodoxia marxista, y dialoga por lo mismo con él, Merleau-Ponty niega su planteo de 1947 y acepta juzgar a la política burguesa con categorías burguesas, echa mano de una extraña psicología para juzgar el advenimiento del hombre político, se niega a juzgar al degaullismo desde una perspectiva de clase y después de haber dicho no a la dialéctica deja las puertas abiertas para el sí a De Gaulle (ver *L'Express* del 3 de julio de 1958).

la fenomenología. La perspectiva filosófica sobre el mundo debe consistir en una interpretación constante de la perspectiva de la objetivación científica, la cual, nos dice Merleau-Ponty, es siempre segunda con respecto a nuestro contacto original con un mundo de cosas y de hombres. El mundo humano es originariamente un intermundo donde no hay separación entre sujeto y objeto, entre el hombre y las cosas. Y si esa separación es sin embargo posible, es preciso recordar que ella se efectúa por un acto segundo de reflexión, siempre bastardo y siempre impregnado con los datos irreducibles de esa capa fundamental. La fenomenología será entonces la empresa personal del filósofo, él mismo situado y adherido a una existencia generalizada y anónima, por recuperar los datos que la constituyen y su propia adherencia a ella: "volver a las cosas mismas, es volver a ese mundo anterior al conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía con relación al paisaje en que hemos aprendido por vez primera qué es una selva, una pradera o un río".⁷ El filósofo debe restituir ese mundo que "está siempre 'ya ahí' antes de la reflexión, como una presencia inalienable, y cuyo esfuerzo se encamina a recobrar ese contacto ingenuo con el mundo para darle de una buena vez calidad filosófica"⁸.

Y no se trata entonces de reducir el mundo al pensamiento del mundo, ni las cosas a sus significaciones puras, sino de recolocar el pensamiento en las cosas de las que él emana sin separarse, y de reducir el mundo de la reflexión y de la ciencia a esa zona de impregnación primera.

Se entiende entonces cómo, y de algún modo, a partir de esta perspectiva la filosofía sartriana puede aparecer como una traición a este tipo de problemática específicamente fenomenológica, que como nos dice el mismo Merleau-Ponty y nos enteran algunos de los mejores comentaristas de Husserl, se halla en el centro de sus inéditos y en los textos de la última época.

En un momento en que se afirma como imprescindible la necesidad de describir esa zona de inherencia irreflexiva de la conciencia a las cosas: he ahí una filosofía descarriada, la de Sartre, que se bloquea en la descripción de la conciencia. ¿Esa permanencia en la conciencia no significará algo así como la negación misma de la fenomenología? El mismo Merleau-Ponty podría contestarnos que una filosofía de la conciencia no es precisamente una filosofía idealista, ya que escribe: "este movimiento es absolutamente diferente de la vuelta idealista a la conciencia y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo cuanto el de la explicación científica".⁹ Y en otro lado: "la conciencia puede ser falsa o falseada, pero no hay una falsedad de principio de la conciencia". Sin embargo hay a lo largo de todos sus escritos como la preocupación constante, diríamos la obsesión, de esa traición sartriana que su prosa siempre sugiere y

⁷ La Fenomenología de la percepción, México, F.C.E., 1957, p. VII.

⁸ Id., p. V.

⁹ Id., p. VII.

a la que, entre líneas, jamás deja de referirse. Pero esta obsesión, ¿es justa? Creemos que no. Una filosofía de la conciencia no postula necesariamente la negación de esa inherencia originaria de la conciencia a las cosas ni supone que quien la realiza se coloca en el nivel en que ya se ha operado la separación sujeto-objeto. La descripción de la estructura constitutiva de la conciencia no niega ni se contrapone a esa capa de existencia anónima que tan bien describe la filosofía de Merleau-Ponty, sino que al contrario resulta casi obvio que la complementa. Como se lo ha señalado desde distintos sectores del pensamiento actual¹⁰ la filosofía de Merleau-Ponty acentúa con todo derecho la encarnación del pensamiento en la palabra y de la conciencia en las cosas, pero sin decirnos qué entiende por pensamiento y cuál es por ejemplo la estructura del juicio, y sin efectuar en ningún momento una descripción de la conciencia, ya que afirmando su carácter de encarnada no decimos nada con respecto a la estructura específica de su encarnación. ¿Cómo es posible que este ente, el hombre, que no es una cosa, no pueda en cambio separarse totalmente de las cosas? ¿Cuál es la conformación, los límites de esa imposibilidad? ¿Qué debe ser la conciencia, o qué es, para que exista de hecho ese contacto primero e irreflexivo del hombre con las cosas? Sin duda que las descripciones que Merleau-Ponty hace de ese nivel de existencia generalizada y anónima, nos introducen con una deslumbrante claridad en una zona de tinieblas donde ya no hay diferencias entre una conciencia normal y una conciencia alucinada, sin duda que estas descripciones se constituyen en un aporte positivo que trasciende el nivel de la especulación filosófica para alcanzar por ejemplo el campo concreto de la psicopatología; pero no es seguro que se basten a sí mismas.

Es imprescindible entonces no confundir una filosofía de la conciencia con una filosofía idealista de la conciencia reflexiva, la que se colocaría fuera de los límites de la investigación fenomenológica y cuya perspectiva sobre lo real sería tan segunda como la perspectiva del pensamiento científico. Y si pensáramos simplemente en lo dicho en algunos desarrollos de La trascendencia del Ego, accederíamos a comprender cómo el nivel de análisis en el que se coloca Sartre no desdice la riqueza de los datos de la reflexión de Merleau-Ponty, sino que más bien precisa la posibilidad de hecho y el origen de esos datos.¹¹ Si la conciencia para Sartre no se confunde

¹⁰ Por ejemplo, Arón Gurwitsch escribe: "es preciso señalar que una conciencia antepredicativa, pre-posicional y no-temática, es de cualquier manera una conciencia" (*Théorie du champ de la conscience*, Brujas, Desclée de Brouwers, 1957, p. 245). También R. C. Kwant en *Rencontre et Vérité*, aunque por motivos que no compartimos, coincide sin embargo con Gurwitsch (se trata de un artículo recopilado en *Rencontre, Contributions à une psychologie humaine dédiés au Professeur F. J. J. Buytendijk*, "Spectrum", Utrecht, 1958).

¹¹ Hay por otra parte una tendencia a hacer de la filosofía de Sartre una fenomenología platonisante o esencialista. ¿No se pregunta él, acaso, por la "esencia" de la conciencia, por la "esencia" de la imaginación? ¿Dónde están esas "esencias" que con tanta facilidad parece leer? ¿Es permitido hablar de esencias? Y si lo es, ¿no existe

con el Yo, es porque ella no es más que el movimiento puro de una intencionalidad no-personal y anónima que se dirige hacia los objetos del mundo. El mundo no aparece a la conciencia sino a condición de resguardar la opacidad de sus objetos, y el Yo, cosa entre las cosas, recobra todo su peso al no poder liberarse de esa opacidad.

La conciencia sartriana no es "coextensiva" al mundo y no "lo revela sino a condición de perderse en él": y existe entonces para nosotros esa "relación obsesional con el ser"¹² que hace posible que no haya una diferencia de naturaleza entre la conciencia del hombre primitivo, la de un niño, una conciencia alucinada y una conciencia normal.¹³ El artículo de Sartre de 1937 recobra, pues, todo su interés, su importancia, y nosotros el derecho de atender a sus dificultades. Y si el criterio para juzgarlo fuera la fenomenología tal como queda descrita en La fenomenología de la

acaso el peligro de dejar la puerta abierta a lo arbitrario de una lectura que cualquiera podría arrogarse? Pero fundamentalmente, ¿dónde se sitúan esas esencias? En fin, hay que reconocerlo: hay un problema de las esencias, y si se pretende permanecer dentro de la fenomenología, es lícito e imprescindible no dejarlo de lado. Por el momento, y para poner a cubierto a Sartre del excesivo peso de esas objeciones, es bueno, para ir comprendiendo lo que él entiende por esencia, leer con atención las primeras páginas de La trascendencia del Ego. En una etapa de su pensamiento que podría tal vez ser tachada de idealista, Sartre no separa en cambio la esencia de la conciencia del hecho conciencia, esto es, de la conciencia (individual, anónima, impersonal) encarnada en los objetos intramundanos.

¹² Merleau-Ponty, *Elogio de la filosofía*, Galatea-Nueva Visión, 1957, p. 18.

¹³ Al mismo tiempo, para Sartre, una conciencia dormida todavía es una conciencia. Lo que diferencia a una conciencia que sueña, por ejemplo con respecto a una conciencia despierta y percipiente, es la estructura interior que la liga a su objeto intencional. Los cambios de la *estructura interior*, si cabe la expresión, no afectan en cambio a la estructura constitutiva, que no varía, y contra cuyo fondo los cambios son posible. Sobre ese fondo constitutivo y describiendo los cambios de la estructura interior Sartre nos sugiere cómo podría ser comprendida la conciencia de participación de la mentalidad primitiva. Pero si esto no fuera así, si no hubiera una constitución *esencial* de la conciencia, ¿desde dónde se podría superar el pluralismo de Levy-Bruhl? Se entiende entonces lo que Sartre quiere decir cuando escribe: "Sería interesante estudiar los diversos tipos de procesión del Ego a sus estados". Esos "diversos tipos" de establecerse una ligazón, constituyen los distintos tipos de conciencias, y la "mentalidad" entonces del hombre primitivo no es un aerolito extraño caído de otro planeta, sino que es *comprensible*, puesto que ella se constituye a través de una determinada ligazón estructural consigo misma, con sus "objetos", con sus "estados" y sus "acciones" y sólo difiere de la nuestra en el *modo* en que esa ligazón se realiza y no por *lo ligado*. Se nos dirá a pesar de todo que, por ejemplo, hay un dato estructural que varía, ya que la emergencia del yo es tardía en la génesis de la conciencia infantil, y que por lo mismo, nuestro lenguaje no podría servir para describir esa carencia temprana. Frente a esta objeción es preciso pensar, ante todo, que ella nos quiere arrastrar otra vez al pluralismo. Y si bien no es correcto contestarla con rapidez, sería lícito recordar simplemente que el Yo en lenguaje sartriano no es la conciencia (ni la conciencia reflexiva: como por momentos parecen creer muy confusamente algunos psicólogos), y que si ese objeto trascendente falta en el campo de una etapa determinada de la conciencia infantil, es seguro en cambio que hay otros. Y que es posible describir la relación de la conciencia a ellos como una forma

percepción, podríamos, sin temor, hacerlo positivamente: es exactamente una relación de adherencia, mágica, que mantiene la conciencia con el Yo y a través de él con el mundo. Y si la aprehensión del Yo exige una conciencia de segundo grado que se dirija hacia una conciencia irreflexiva, esa aprehensión intuitiva nunca es completa y el Yo sólo se entrega en una evidencia inadecuada. Siempre afirmo sobre mi mismo más de lo que me es dado saber, y siempre sé sobre mi Yo menos u otra cosa de lo que los otros saben sobre él. Descripción que tiene inmediatamente una fuerte resonancia ética: si el Ego es "huyente" por naturaleza, si jamás puedo terminar de apresarlo, si se me entrega en el modo del no darse y si me permanece profundamente desconocido, entonces jamás podría explicar mis actos a partir de lo que soy, porque casualmente no conozco lo que soy; no podría explicar mi cólera por mi carácter colérico, ni mi antisemitismo por mi susceptibilidad antisemita. Mis actos no se explican por mi carácter, ni la fuente de mi carácter se halla en mi Yo, ni mi Yo es un irreductible: siempre es posible realizar la epojé y reducir el Yo a su verdadera fuente: la conciencia. ¿Pero qué es entonces la conciencia? Conocemos la contestación de Sartre: una nada. No se puede decir mucho de ella, sus estados están fuera de ella, no se puede "entrar" en ella, y si se pudiera hacerlo nos veríamos, de un golpe, lanzados nuevamente hacia el exterior, hacia el medio del mundo, "en medio de la calle, junto a ese árbol y a la gente que pasa". La conciencia no es más que esa "espontaneidad monstruosa": nada hay por detrás de nuestros proyectos y cuando lo comprendemos hacemos esa experiencia que está en la base de las descripciones que Janet podía hacer de sus enfermos, la experiencia del "vértigo de la posibilidad", de la que nos hablaba Kierkegaard: no es porque tenga miedo de caerme por lo que me alejo del abismo, sino porque puedo tirarme a él.

Pero lo que es original aquí, y entendemos de un valor efectivo para la fundación de una ética, es la noción de una epojé que ha dejado de ser el privilegio del filósofo para convertirse en un acto susceptible de operarse en la vida cotidiana. Esa epojé, sin reducir nunca del todo nuestra adherencia al mundo, es purificante, y a través de ella y en ella me arranco de los lazos cómplices que mantengo conmigo mismo y con los demás. Cuando se realiza, de un golpe y con un costado del ojo me es dado atisbar la placa traslúcida de mi conciencia, en la que se refleja la verdad sobre mi propia vida: "Mateo miraba a Ivich y le parecía que oía ese aire triste y rudo por primera vez. 'Jamás será mía, jamás entrará en mi caparazón'. Sonrió, sentía un dolor humilde y refrescante, contempló tiernamente ese pequeño cuerpo rabioso y frágil donde había enca-

de intencionalidad. El niño gesticula, se mueve, aprehende las cosas, se traslada y los objetos valen para él: por lo mismo es posible entonces describir la relación de la conciencia infantil con sus "estados" y con sus "acciones", y siempre en lenguaje fenomenológico, referir las últimas a las "potencialidades" del campo.

llado su libertad: 'Mi querida Ivich, mi querida libertad'. Y de golpe, por encima de su cuerpo roñoso, por encima de su vida, se puso a planear una pura conciencia, una conciencia sin yo, apenas un poco de aire cálido; planeaba, era una mirada al falso bohemio, al pequeño burgués aferrado a sus comodidades, al intelectual frustrado, 'no revolucionario, rebelde', al soñador abstracto rodeado de una vida blanda, y lo juzgaba: 'Este tipo está deshecho, él se lo ha buscado'. Y ella, ella no era solidaria de nadie, giraba en la girante pompa, aplastada, perdida, sufriendo allá lejos en la cara de Ivich, toda resonante de música, efímera y desolada. Una conciencia roja, un sombrío y efímero lamento"¹⁴.

El trabajo de Daniel Lagache aparecido en el número tres de La Psychanalyse¹⁵, se coloca claramente en una línea de inspiración fenomenoló-

¹⁴ La edad de la razón, Losada, (3ra. ed.), 1954, p. 210.

¹⁵ Se trata de la publicación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, presidida por primera vez por el propio Lagache, pero cuyo inspirador es seguramente el recelado Jacques Lacan, la que agrupa a un sector de psicoanalistas que se separaron de la Sociedad de París, a raíz de una crisis interna producida por dos órdenes de razones. Por un lado, el modo de entender la formación del psicoanalista. Los lacanianos, con un vigor ejemplar para un tiempo en que el psicoanálisis se está convirtiendo en institución y pierde la virulencia social con que lo había concebido Freud, contestaron los criterios uniformemente aceptados: "control científico y habilitación médica deben marchar juntos. Pero los privilegios de la especialidad no se justifican más que con una formación auténtica" (La Psychanalyse, Nº 1, 1956). Y efectivamente, la escisión se produce menos a raíz de discusiones teóricas, que con motivo de la organización de las condiciones y de los planes de estudio de un nuevo instituto. Pero las otras razones también existen: y aún, de carácter bien filosófico. Sobre todo lo que denuncian los lacanianos es cierto positivismo, y la pasividad del psicoanálisis francés ante la penetración del culturalismo norteamericano (ver J.-B. Pontalis, Vigencia de Sigmund Freud [trad. Leon Rozitchner], Siglo Veinte). ¿Qué es lo que contraponen? Ante todo, una vuelta a Freud, una vuelta no tanto al aparato teórico del creador del psicoanálisis como a las descripciones concretas de sus experiencias de analista. Pero tampoco se trata de dejar de lado su teoría, o de llegar al extremo, como comenta Pontalis, de la posición de Dalbiez, que la deja de lado por completo para reivindicar un método que, aislado, no se podría entender de dónde ha salido. Lacan por ejemplo, propone una reinterpretación y una acentuación de la importancia del Edipo. Pero sobre todo, tratan de retornar a Freud con ciertos instrumentos de la filosofía contemporánea: Heidegger, Husserl y también, Hegel. Así, en el primer número de la revista; (dedicada a "la palabra y el lenguaje") un trabajo de Jean Hyppolite estudia la Verneinung en Freud, señalando los puntos de contacto con la "negación de la negación" en Hegel (se trata del comentario de un trabajo de Freud de 1925 cuyo título Hyppolite traduce por "la dénégation". Se lo puede encontrar en el tomo II de la trad. española de L. L. Ballesteros y de Torres, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, págs. 1042-4, bajo el título: "La negación"). El breve y denso artículo de Freud mienta el momento en que el enfermo acepta la interpretación del analista sobre lo reprimido, y reconoce lo reprimido en tanto tal, pero sin integrarlo a través de su afectividad. De ese modo el analizado niega la negación que la represión ejercía sobre el contenido latente de lo reprimido: pero lo hace sólo mediante el juicio o con el entendimiento. Momento importante de la cura, dice Freud, momento abstracto dice Hyppolite, pero que guarda por lo mismo toda su importancia:

gica y extrae toda la precisión de su contenido del trabajo de Sartre de 1937. El Yo aparece aquí como enmascarando a la conciencia su espontaneidad. Al tratar de precisar la relación de la conciencia con el Yo, dice Lagache, no se pretende sustituir "con otra teoría a la teoría freudiana, sino llenar un vacío". El Yo quedará definido, como en Sartre, como objeto trascendente, y la relación de la conciencia al Yo podrá ser descrita como relación de objeto: relación de identificación (como en la "ilusión reflexiva" o en la "ilusión bovarica") o relación de objetivación. De acuerdo con esta conceptualización del Yo, Lagache define la tarea del psicoanalista como la de objetivar el Yo, hacerlo aparecer a la conciencia como lo que verdaderamente es, un nudo de roles, y separar a la conciencia de esa fascinación que la imagen del Yo ejerce sobre ella.

Pero a pesar de estas afirmaciones que tocan a los principios mismos de la conceptualización clásica en psicoanálisis, el tono del trabajo es, en general, bastante cauteloso. Por momentos el autor casi relativiza su postura de fenomenólogo cuando acepta "no generalizar" su conceptualización, mientras que debería afirmar, hasta el final, que no va a hablar de conceptos con valor solamente operatorio, sino a hacer uso de la descripción de un estado de cosas; pero es que debe aceptar los límites, nunca demasiado alejados de lo operatorio, de la conceptualización, tales como ellos imperan cuando se habla en psicoanalista. Es decir, que aquí los "conceptos" de "conciencia" y de "Yo-objeto", en último análisis, quedarán sujetos a los

es el momento en que el entendimiento se separa de la afectividad. Como en Hegel, esta separación se produce a través de la "negación de la negación" y Freud habría cuidadosamente elegido un término que no significaría otra cosa. Pero hay diferencias visibles entre los componentes de la Sociedad. Lagache, por una parte, "que es también titular de la cátedra de Psicología de la Sorbona, trata de asociar el psicoanálisis, al que define como un análisis de la conducta, a un behaviorismo molar", mientras que Lacan por su lado "lo inscribiría en la tradición de un humanismo, inspirado en Sócrates, Hegel y la fenomenología; para él la palabra no es sólo una 'conducta verbal' sino es don que hace emerger el sentido y la historia de la verdad en el sujeto" (J. B. Pontalis, *La Psychanalyse en question*, en *Les Temps Modernes*, Nº 98, enero de 1954). Lacan entiende que para interpretar los símbolos es preciso privilegiar el lado material de la palabra y llama la atención sobre la importancia que en Freud tenía la "oreja", sobre el acento que el creador del psicoanálisis ponía sobre las percepciones acústicas. Las exposiciones de Lacan, quien exhibe una fuerte erudición filológica y un conocimiento preciso de los textos heideggerianos, son por momentos, verdaderamente oscuras, mallarmeanas al decir de Lagache. Pero tampoco se puede decir que haya una excesiva oposición entre Lacan y Lagache: la lectura de *La fascinación de la conciencia por el yo*, nos permite descubrir, por detrás de una prosa sencilla, algunos giros hegelianos y expresiones heideggerianas. Hay que pensar, asimismo, que un behaviorismo bien entendido no se opone a la fenomenología y viceversa. Y el número tres de la revista, dedicada a las relaciones del Psicoanálisis con las ciencias del hombre, nos muestra a los colaboradores tratando de confluír hacia los puntos de contacto. ¿Existen realmente? El número uno, contiene un verdadero manifiesto en el que las coincidencias más generales quedan expresadas; ahí se afirma especialmente la necesidad de reexaminar los datos teóricos y prácticos del freudismo a la luz de la antropología estructural de Levi-Strauss.

casos que permitan explicar, esto es que la descripción nunca podrá totalmente no ser "teoría" y que por lo mismo "su valor ha de quedar referido a su fecundidad".

Pero la posición misma de Lagache como la perspectiva que introduce es en verdad interesante para el psicoanálisis, pero nada cautelosa. Si no dice nada aquí sobre la relación entre lo psíquico y lo consciente tal como había sido descrita por Freud, no deja de sugerir el carácter de necesario de la ligazón de la conciencia a lo psíquico, y por lo mismo el desarrollo del artículo tiene un contenido explosivo mayor del que podría dar a entender su crítica confesada de la teoría freudiana del aparato psíquico. Cuando se ha introducido la fenomenología en el psicoanálisis, cuando se quiere reunir una filosofía de la conciencia con una disciplina de lo inconsciente, las dificultades no tardan en aparecer. Es difícil que dos lenguajes opuestos puedan fundirse cuando se intenta describir un mismo orden de hechos. Pero para nosotros el trabajo de Lagache tiene el valor, al menos, de acentuar la importancia de la conciencia. Y si tuviéramos el suficiente cuidado como para no confundir los lenguajes, y recordar que cuando aquí se nombra la palabra conciencia se lo hace desde la perspectiva fenomenológica, estas dificultades podrían comenzar a ser asimiladas por nosotros. Es preciso que sostengamos su lectura con la lectura simultánea de La trascendencia del Ego: la conciencia aquí, es preciso repetirlo, no se confunde con lo psíquico y éste aparece por delante de ella, no conocido por ella sino intencionado en todas sus manifestaciones. Pero de cualquier manera, ¿qué hacer con el inconsciente? Lagache ha dicho en otro lado que no se lo puede negar y que es preciso definirlo como una "cualidad" de lo psíquico.¹⁶ Digamos entonces, de cualquier manera, que hay una grave dificultad para la empresa de Lagache, que intenta introducir la fenomenología en el psicoanálisis, esto desde dentro mismo de esa disciplina práctica, y que, por lo mismo, no puede, como lo hace Sartre desde afuera, negar con toda coherencia sentido a la noción misma de inconsciente.

Por otro lado, se observa en este trabajo la posición de Lagache con respecto a la fenomenología: a) cuando rechaza la noción de un sujeto

¹⁶ Desde la cátedra de la Sorbona, Lagache ha dicho en octubre del 57 que "la hipótesis de actos o procesos psíquicos e inconscientes es legítima y necesaria. En efecto, muchos fenómenos conscientes presentan verdaderas lagunas, tales como los sueños, los actos fallidos y los síntomas neuróticos. Si se identifica el psiquismo a lo consciente todos esos actos permanecen incoherentes, sin significación. Esas lagunas del material nos obliga a explicarlas por la hipótesis del inconsciente. No hay que comprender lo inconsciente como una substancia, sino como una cualidad de ciertas modificaciones y de ciertas integraciones, es decir, de ciertas significaciones immanentes a la conducta" (notas tomadas por C. Vigor, publicadas en el *Bulletin de Psychologie*, Nº 139, del grupo de Estudios de Psicología de la Universidad de París). Pero estas palabras, que se proponen exponer a Freud en lenguaje freudiano sin abandonar por completo el propio, permanecen ambiguas.

trascendental; b) cuando afirma la indistinción de lo psicológico y de lo moral; c) cuando se refiere expresamente a la imposibilidad de la desalienación completa, con lo que se toca con la tesis sartriana sobre la imposibilidad de llevar a cabo una reducción perfecta. La conciencia, entonces, deberá ser liberada por el psicoanalista de esa fascinación sobre el Yo que le hace ver en éste la fuente de sus actos, pero una conciencia no podrá tal vez dejar de darse un Yo. Pero hay más. Como dice Sartre, a pesar de la oscuridad del Yo, es gracias a él que es posible operar una distinción entre "lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado".¹⁷ Dicho de otro modo: es gracias a esa oscuridad, y no a pesar de ella, que la realidad existe para nosotros. Y aquí la fenomenología se acerca a través de un camino insospechado al lenguaje del freudismo.

¹⁷ La trascendencia del Ego.